



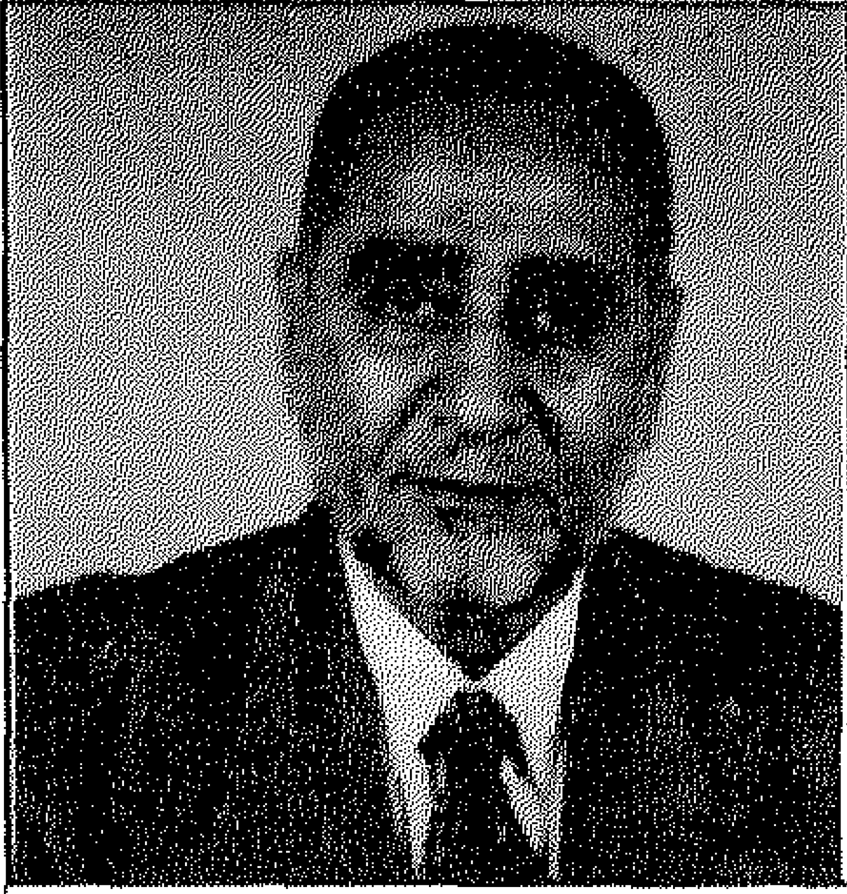

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
و
دار الفرقان للنشر والتوزيع

سلسلة بحوث علمية (إسلامية علم النفس) (١٥)

# الشخصية الإنسانية في التراث الإسلامي

نزار العاني

عمان: ذوالقعدة ١٤١٨هـ (أذار ١٩٩٨م)



# نزار محمد يوسف العاني

- ولد في بغداد، العراق، ١٩٣٩م.
- بكالوريوس فيزياء، جامعة بغداد ١٩٦١م.
- ماجستير علم النفس التربوي، جامعة بغداد ١٩٧٠م.
- دبلوم عالي برمجة الكترونية، مركز الحساب العلمي، جامعة القاهرة ١٩٧١م.
- ماجستير قياس وإحصاء نفسي، جامعة ولاية مشيغان، الولايات المتحدة الأمريكية ١٩٧٧م.
- دكتوراة تخصص مزدوج Ph.d/DMP، جامعة ولاية مشيغان ١٩٧٨.
- عمل في التعليم مدة ٣٨ عاماً منها خمسة في التعليم الثانوي ثم في التعليم الجامعي.
- درّس في جامعات (بغداد، المستنصرية، ولاية مشيغان، الإمارات العربية المتحدة، صنعاء، آل البيت، الجامعة الإسلامية العالمية) وحاضر في جامعات عربية وإسلامية وأجنبية كثيرة.
- شغل مناصب إدارية جامعية عديدة.
- خبير دولي في القياس النفسي والتربوي، IAEA منذ عام ١٩٨٥م.
- اختير أستاذاً أولاً في كلية التربية للبنات، جامعة بغداد ١٩٩٣م.
- عضو في عدة جمعيات علمية عالمية وإسلامية وعربية.
- عضو مؤسس للجمعية العالمية لعلماء النفس المسلمين IAMP والسكرتير العام لها.
- طبعت له خمسة كتب باللغة العربية.
- نشر له ٦٦ بحثاً في اللغة العربية و٧ في اللغة الإنجليزية.
- قام ببناء ٩ مقاييس نفسية وتربوية وعرّق مقياسين عالميين.
- اهتماماته في بحوثه وكتاباته في الوقت الحاضر تتجه نحو أسلمة علم النفس من خلال دراسة الواقع المعاصر والبديل الإسلامي له.

# الشخصية الإنسانية



# في

# التراث الإسلامي

د. نزار العاني

١٤١٨هـ/١٩٩٨م

# الإهداء

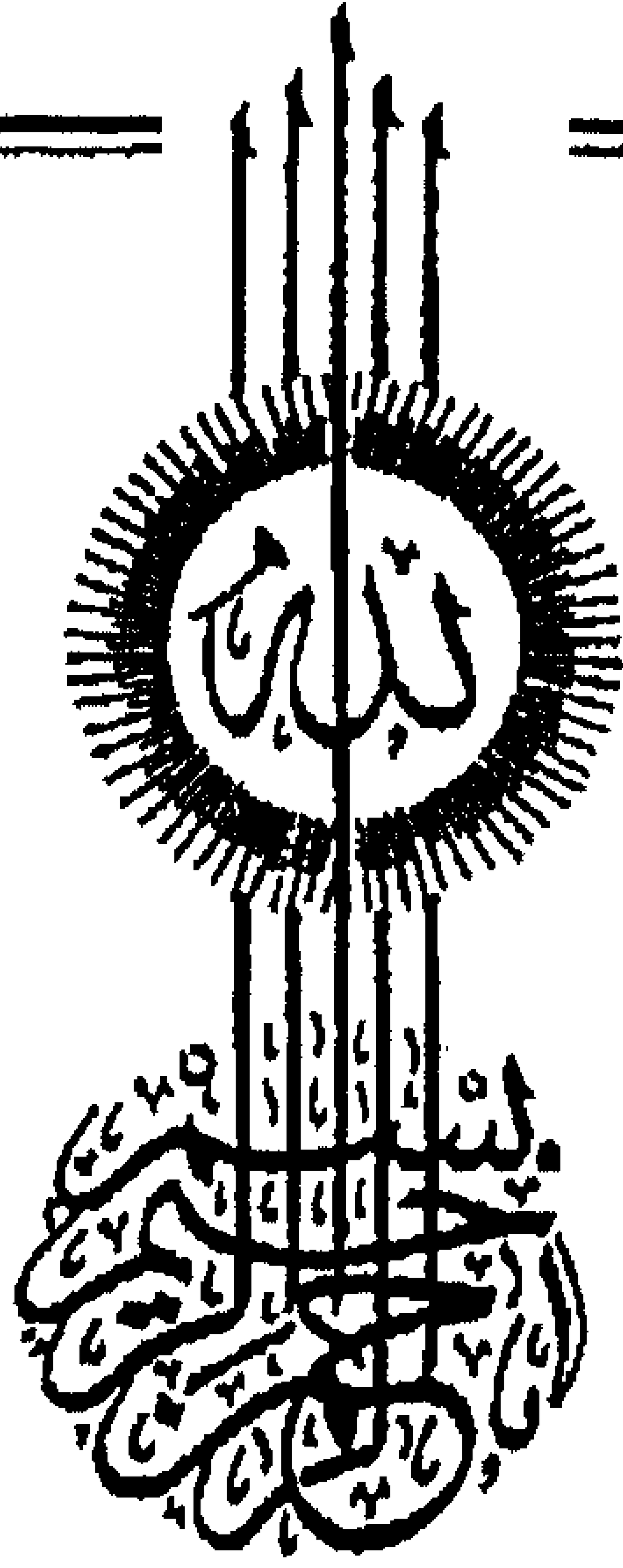
رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي، وأن أعمل صالحاً ترضاه، وأصلح لي في ذريتي، إني تبت إليك وإني من المسلمين.

إلى الروحين الطاهرتين: روح أبي الكريم فضيلة الحاج محمد سعيد العاني وروح أمي الحبيبة ثريا نجم العاني.

عرفاناً، ووفاءً، وبراً، وذكرى طيبة أسأل الله أن يفسح لكل منهما قبره، ويجعله روضة من رياض جنته، وأن يجمعني بهما في فردوسه الأعلى...

«ربنا عليك توكلنا، وإليك أنبنا، وإليك المصير»

نزار



الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين

وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا
وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ
لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾

النحل ٧٨

الطبعة الأولى ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م



**المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ مكتب الأردن**
ص.ب ٩٤٨٩ عمان ١١١٩١ الأردن
هاتف ٤٦٣٩٩٩٢-٦-٩٦٢ فاكس ٤٦١١٤٢٠-٦-٩٦٢

**دار الفرقان للنشر والتوزيع**
ص.ب ٦٢١٥٢٦ عمان - الأردن
هاتف ٤٦٤٥٩٣٧-٦-٩٦٢ فاكس ٤٦٢٨٣٦٢-٦-٩٦٢

رقم الايداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(١٩٩٨/٣/٣٣٨)

| | | |
|---|---|---|
| رقم التصنيف | : | ١٩ر٢١٠ |
| المؤلف ومن هو في حكمه | : | نزار العاني |
| عنوان المصنف | : | الشخصية الانسانية في التراث الإسلامي |
| رؤوس الموضوعات | : | ١- الديانات<br>٢- علم النفس الإسلامي |
| رقم الايداع | : | (١٩٩٨/٣/٣٣٨) |
| الملاحظات | : | عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي |

* تم اعداد بيانات الفهرسة الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية

# المحتويات

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|


- مقدمة ........ أ
- توطئة ........ ١

**الباب الأول: مفاهيم أساسية** ........ ٧

أولاً : مفهوم النفس الإنسانية في التراث الإسلامي ........ ٩

١/ ١ : مفهوم النفس في التراث اليوناني ........ ٩

١/ ٢ : مفهوم النفس في التراث الإسلامي ........ ١٢

١/ ٣ : طبيعة النفس الإنسانية في التراث الإسلامي ........ ١٦

ثانياً : مفاهيم القلب والعقل والدماغ ........ ٢١

ثالثاً : مفهوم الشخصية الإنسانية ومدلولاته في التراث الإسلامي ........ ٣٦

رابعاً : اتجاهات مستخلصة لمفهوم الشخصية إسلامياً ........ ٤٢

٤/ ١ : شخصية وسطية ........ ٤٢

٤/ ٢ : شخصية كلية ........ ٤٤

**الباب الثاني: محددات الشخصية الإنسانية في التراث الإسلامي** ... ٤٩

- مقدمة: ........ ٥١

أولاً : الفطري والمكتسب في الشخصية الإنسانية ........ ٥٣

١/ ١ : الخلق والمخلوق ........ ٥٦

١/ ٢ : النفس الإنسانية وقواها ........ ٦١

ثانياً : تصنيف الشخصية الإنسانية وسماتها المشتركة ........ ٧٣

٢/ ١ : اتجاهات تصنيف الشخصية في التراث الإسلامي ........ ٧٣

- الاتجاه العقائدي ........ ٧٣
- الاتجاه الفلسفي ........ ٧٨

٢/ ٢ : السمات والخصائص المشتركة ........ ٨١

٢/ ٣ : السمات القومية (المجموعية) ........ ١٠٥

٢/ ٤ : السمات الفردية ........ ١١٤

ثالثاً : علاقة الشخصية بأطوار النمو الإنساني ........ ١٢٤
رابعاً : الدوافع (البواعث) الإنسانية في التراث الإسلامي ........ ١٣٤
٤/ ١ : أنواع الدوافع وطبيعتها ........ ١٣٤
٤/ ٢ : البواعث الإنسانية في التراث الإسلامي ........ ١٣٦
٤/ ٣ : بواعث الشهوات والهوى واللذات ........ ١٤١

**الباب الثالث: استواء الشخصية الإنسانية في التراث الإسلامي وانحرافها ... ١٤٧**
– مقدمة : ........ ١٤٩
أولاً : صحة النفس وصحة القلب وعللهما ........ ١٥٣
ثانياً : صحة الجسم من الأمراض النفسية وانحرافات الشخصية ........ ١٦٣
ثالثاً : المنهج الوقائي الإسلامي من المرض والانحراف النفسي ........ ١٧٧
٣/ ١ : تحرير الإنسان من عقدة الذنب ........ ١٧٧
٣/ ٢ : تحجيم أثر الضغوط النفسية ........ ١٨١
رابعاً : المنهج الإسلامي لتربية النفس وتقويمها ........ ١٩٨
٤/ ١ : العادات ........ ٢٠٦
٤/ ٢ : الإرادة ........ ٢٠٨

**الباب الرابع: هل من نظرية أو نظريات للشخصية عند علماء المسلمين؟ .... ٢١٣**
– مقدمة : نظرية أو نظريات ........ ٢١٥
أولاً: الإطار النظري لابن سينا ........ ٢١٩
ثانياً: الإطار النظري للغزالي ........ ٢٢٢
ثالثاً: خاتمة وتعليق ........ ٢٢٥

**الكشافات والملاحق ........ ٢٢٧**
١ . كشاف المراجع والمصادر العربية والأجنبية ........ ٢٣١
٢ . ملحق (١)/ كشاف الأخلاق الحسنة ........ ٢٤٠
٣ . ملحق (٢)/ كشاف الأخلاق السيئة «الرذائل» ........ ٢٤٣
٤ . ملحق (٣)/ كشاف الأسماء ........ ٢٤٧
٥ . ملحق (٤)/ كشاف مصادر التراث ........ ٢٥١
٦ . ملحق (٥)/ كشاف الرسوم والأشكال ........ ٢٥٤

# تقديم

تتبدّى الأزمة التي تمر بها الأمة الإسلاميّة اليوم، في جملة من الظواهر السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربويّة. ولعل أخطرها شأناً وأعمقها أثراً وأشدها تعقيداً هو ما يتعلق بالواقع التربوي والسلوكي الذي يحدد طبيعية الشخصية الإسلامية المعاصرة، وما تتميز به من مغايرة وتناقض واختلال، إنْ على مستوى الممارسات الفرديّة في حياة المسلمين، أو على صعيد التكوينات والبنى الإجتماعية.

ومما يلفت النظر أنّ معظم الدراسات الإسلامية المتخصصة في ميدان العلوم السلوكية؛ في التربية وعلم النفس التربوي على وجه التحديد، تكاد تنحصر في الإطار التاريخي الذي يعتمد منهج المقارنات والمقاربات، ويقدم مبررات للاعتزاز بكمال الإسلام وشموله. في حين تغيب عن هذه الدراسة المنهجية العلمية التي توضح طبيعة النفس وتكوينها وتشكلها وطريقة تمثلها للقيم والمبادئ والتصورات الإسلامية، في إطار المناهج والمؤسسات التربويّة المعاصرة.

إنّ تحقيق مقاصد الإسلام وغاياته في حياة البشر يحتاج إلى وسائل وأساليب تعتمد على تصور دقيق وفهم عميق للفطرة والطبائع التي أودعها الله في النفوس، وهنا تبدو أهمية التكامل بين فهم توجيهات الوحي ودلالاتها، وجهود النظر والتدبر العقلي للنفس الإنسانية والاجتماع البشري.

وقد صدرت في السنوات الماضية كتب عديدة تتعلق بعلم النفس من منظور إسلامي، تفاوتت في قيمتها وفي جوانب اهتمامها. وتبقى الحاجة إلى المزيد من الجهود الرائدة في إسلامية هذا الميدان البالغ الأهمية. لكن الحاجة الأشدّ هي لبحوث ودراسات لا تتعلق بالكليات والقضايا العامة فحسب، بل تأخذ المفاهيم الجزئية والتفصيلية وتعالجها بسعة وعمق حتى تقدم للأمة عطاءً متميزاً قادراً على إحداث نقلة حقيقية في واقع الأفراد والمجتمعات الإسلامية.

ويمكن تناول أي مفهوم من هذه المفاهيم من زوايا ثلاثة على الأقل: تتعلق الأولى بالنصوص التي ورد فيها المفهوم في القرآن المجيد والسنة النبويّة الشريفة، وتتعلق الثانية بالطريقة التي تعامل علماء الإسلام ومفكروه مع المفهوم وكيف عرضه التراث الإسلامي، أما الزاوية الثالثة فإنها تكشف عن دلالات هذا المفهوم في العلوم المتخصصة المعاصرة. وإذا تمكن الباحث من تحقيق ذلك فإنه يستطيع عندها أن يبني حول الموضوع معرفة تتصف بالشمول، وتجمع بين مصدري الوحي والكون في قراءة متكاملة، وربما يستطيع أيضاً أن يقدم تصوراً بديلاً يستوعب معطيات التراث التاريخي ومعطيات الواقع الإنساني الراهن، وتتجاوز إشكالياتهما؛ ويستلهم قبل ذلك وبعده دلالات الوحي ومعانيه.

ويأتي هذا الكتاب ليتناول مفهوماً واحداً من مفاهيم علم النفس (الشخصية)، وهو مفهوم مركزي محوري على أية حال. ويتخصص في مراجعة التراث الإسلامي لبيان كيف ورد هذا المفهوم في هذا التراث، وكيف تعامل معه علماء الأمة. والكتاب في مجمله يسد حاجة طلبة الدرجة الجامعية الأولى، حين ييسر لهم خلاصة مركزة لكتب التراث الإسلامي حول الموضوع مع تعليقات نقدية أساسية. كما أنه يعطي نموذجاً مفيداً لطلبة الدراسات العليا ويدلهم على أسلوب مناسب في قراءة مصادر التراث الإسلامي ومتابعة القضايا البحثية فيه.

ومع أن الكتاب قد تخصص في دراسة مفهوم الشخصية الإنسانية في التراث الإسلامي، فإنه قد اشتمل في الباب الأول منه على تحديد لدلالة هذا المفهوم وعلاقته بالمفاهيم الأخرى ذات العلاقة به، ثم تناول الباب الثاني محددات الشخصية الإنسانية من حيث التمييز بين الفطري والمكتسب في الشخصية الإنسانية. وتناول الباب الثالث بعض قضايا استواء الشخصية وانحرافها، والمنهج الإسلامي في تمكين النفس من التسامي نحو الفضائل ورقابتها من الانحراف. أما الباب الرابع فقد حاول استقصاء الصورة الكلية للشخصية الإنسانية في التراث الإسلامي، وما إذا كانت هذه الصورة تمثل نظرية محددة أو تعين في بناء هذه النظرية.

وقد نبّه المؤلف في أكثر من موقع في الكتاب إلى أن المفاهيم التي تعرّض لها العلماء المسلمون قد امتزجت في كثير من الأحيان بمفاهيم فلسفية إغريقية، لكنهم مع ذلك استلهموا نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وقفزوا في مجال الدراسات النفسية إلى مستوى متقدم، بالقياس إلى الفضاء المعرفي الذي عاشوا فيه، وحققوا إبداعات أساسية يعجب لبعضها العلماء المتخصصون المعاصرون.

وقد أشار المؤلف أيضاً إلى أن مثل هذه الدراسة لا تعدّ خاتمة المطاف في بابها، ودعا إلى إجراء دراسات متلاحقة، وبخاصة للعديد من المخطوطات المعروفة التي لم ينلها التحقيق بعد، والمخطوطات التي ما تزال خبيئة الركام أو خزائن المخطوطات العربية في المكتبات الأجنبية.

ويسعد المعهد العالمي للفكر الإسلامي أن يقدم هذا الكتاب إلى قراء العربية، وهو يحدوه الأمل أن تنهض همم الباحثين والعلماء المتخصصين لتغطية جوانب أخرى في دراسة الشخصية الإنسانية من منظور إسلامي، ومفاهيم أخرى في العلوم النفسية بوجه خاص والعلوم الإجتماعية بوجه عام.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

ذو القعدة ١٤١٨هـ/ مارس (أذار)١٩٩٨م

# توطئة الكتاب

أحمد الله حق حمده، وأصلي وأسلم على حبيبه المصطفى وعلى آله وصحبه ومن نهج على سنته وهديه.

كثيرة هي العلوم المتخصصة ومجالاتها، نتقدم لها ونبتعد عنها على قدر بساطتها وتعقيدها أولاً، وكثرة أو قلة تشعبها ثانياً، وعلى مدى بعدها أو اقترابها من الحياة الوظيفية اليومية للإنسان ثالثاً.

وفي ضوء المتغيرات الثلاثة أعلاه، نجد أن دراسة النفس الإنسانية (أو علم النفس) عموماً والشخصية الإنسانية على وجه الخصوص تكون حاملة للنقيض وضده آناً واحداً: فهي تمس حياة الإنسان مباشرة في كل تفاصيلها ودقائقها حتى في ساعات نومه وراحته، ولكنها من الناحية الأخرى متشعبة جداً ومعقدة في نظريتها وتحديد مصطلحاتها.

ومن هنا كانت منهجية دراسة النفس الإنسانية من الصعوبة بمكان من ناحية، ومن التعدد على مدى واسع جداً من المنهجيات (ابتداء بالمنهجية التجريبية التطبيقية وانتهاء بالمنهجيات النظرية والفلسفية، مروراً بأنواع الدراسات التاريخية والوصفية والتحليلية والمسحية والارتباطية وشبه التجريبية والمقابلة والملاحظة ودراسة الحالة وغيرها) من ناحية ثانية.

وما نعانيه اليوم من صعوبة وتعقيد في دراسة النفس الإنسانية، إنما هو امتداد طبيعي لذات المعاناة التي وقف أمامها وركب صعابها دارسو النفس الإنسانية على امتداد الحضارات وتعاقبها. ولم يكن العلماء المسلمون الذين درسوا النفس البشرية بمنأى عن هذه الصعوبة وذلك التعقيد والتشعب، بل إنهم ربّما كانوا أشد معاناة من غيرهم. وذلك لسببين:

- أولهما: ظهور مصطلحات جديدة في التراث الإسلامي تتعلق بالنفس الإنسانية أو الشخصية الإنسانية وتتداخل معها في معنى منشطر عن

النفس، فكان الحديث -قبل الإسلام- عن ثنائية الجسد والنفس، وإن وردت الروح أحياناً فهي بمعنى النفس فقط. ثم جاء القرآن الكريم ليضيف مفاهيم ومصطلحات جديدة: القلب والفؤاد، والروح والعقل بل وحتى اللب والبصيرة، فيزداد تداخل المصطلحات ببعضها أكثر من ناحية، وتبرز مشكلات لغوية وعلمية في تحديد كل منها أو فصل أي منها عن الأخرى من ناحية ثانية.

- ثانيهما: أن العالم المسلم ما كان ليخرج عن نصوص في القرآن والسنة، أدخلت كثيراً منَ المفاهيم النفسية لأول مرة. سواء في وصف الإنسان وشخصيته، أو فيما يتعلق بصحته النفسية وأسباب مرض النفس والقلب وطرق علاجها والوقاية منها. وبذلك تحدد العالم المسلم -وجوباً- باطار نظري رسم معظم معالم منهجية دراسة النفس والشخصية الإنسانية في التراث الإسلامي مبعداً إياه -شاء أم أبى، وبقدر معين أو كبير- عن المنهجيات النظرية الرواقية الاغريقية والمادية التي سبقته.

ولأن الاجتهاد كان سمة العصر الحضاري الإسلامي، فإن موضوع دراسة النفس الإنسانية في التراث الإسلامي دخل في مجال ذلك الاجتهاد أصولاً وفروعاً ومتعلقات، وتلاعبت بأغصان وأوراق شجرتها المدارس الفلسفية والفكرية والصوفية والسلفية، لتنعكس برمتها على منهجية دراسة النفس والشخصية الإنسانية، في هذا الفكر المجدد المبدع والبيئة الخصبة المعطاء، التي كانت تمده بكل أسباب الابتكار والتنوع والاختلاف.

ولست -أخيراً- ممن يريد أن يقحم منهجية التراث الإسلامي لدراسة النفس والشخصية الإنسانية في المنهج التجريبي الحديث لعلم النفس، لأن ذلك عقم وتخلف وتجاوز لمعطيات حضارة بأكملها للقفز إلى حضارة وبيئة أخرى مغايرة لها بكل معطياتها ومتغيراتها وعناصرها الفاعلة من ناحية، ولأن المفاهيم والمرتكزات الأساس التي قام عليها فكر الحضارة الإسلامية حينها قد يختلف

كـلاً أو في جزء عظيم منه عن المفـاهيم والمرتكزات الأسـاس التي يقـوم عـليـهـا الفكر النفسي في حضارة اليوم وعصره من ناحية أخرى .

لذلك ، فإنني سأمر على منهجية دراسة الشخصية الإنسانية عند العلماء المسلمين من خلال الأبواب الأربعة الآتية :

أولاً : تحديد المصطلحات والمفاهيم الأسـاسية الواردة في هذا الكتاب ابتداءً بالنفس الإنسانية –التي هي القاعدة الأساس– للانطلاق منها إلى مفهوم الشخصية الإنسانية بعدئذ ، رغم تداخل المفهومين وإمكانية الإحلال بينهما وخاصة في المفهوم الإسلامي . والمرور خلال –أو بين– مفهومي النفس والشخصية الإنسانية على مفاهيم تتداخل معهما وهي القلب والعقل والدماغ . ثم يتم التركيز على مفهوم الشخصية الإنسانية ومدلولاته في التراث الإسلامي واستخلاص اتجاهات محددة لمفهوم الشخصية الإسلامية منها .

ثانياً : تحديد ودراسة محددات الشخصية الإنسانية في التراث الإسلامي من خلال دراسة الفطري والمكتسب من هذه المحددات ، وعلاقتها بمراحل نمو الإنسان ، والخصائص والسمات الإنسانية المشتركة والقومية (أو المجموعية) والمتفردة منها ، والبواعث أو الدوافع الإنسانية التي يراها العلماء المسلمون وراء السلوك الإنساني ، وخاصة بواعث الهوى والشهوات والملذات .

ثالثاً : مفاهيم استواء الشخصية الإنسانية وانحرافها في التراث الإسلامي من خلال دراستهم لصحة النفس وصحة القلب وعللهما أولاً ، وصحة الجسم من الأمراض النفسية ثانياً ، والأمراض النفسية والعقلية التي شخصها التراث الإسلامي ثالثاً ، والمنهج الإسلامي الوقائي من المرض النفسي والانحراف رابعاً ، والمنهج الإسلامي لتربية النفس وترويضها وتقويمها والتسامي بها نحو المكارم والفضائل خامساً .

رابعاً : أخيراً -محاولة الإجابة- عن سؤال مطروح في ميدان أسلمة المعرفة عموماً وعلم النفس على وجه الخصوص، وهو: هل من نظرية أو نظريات للشخصية الإنسانية في الفكر الإسلامي؟ مع احتمال ألاّ تكون هناك نظرية أصلاً.

مع التحفظ -كل التحفظ- على أن المفاهيم التي طرحها العلماء المسلمون في هذا المضمار مختلفة اختلافاً كبيراً عن المفاهيم الحديثة المتأخرة عنها، ابتداء بالإطار النظري الذي انطلقت منه وانتهاءً بالوصف والتعريف والتحليل والاستنتاج.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن العلماء المسلمين الذين انقل عنهم في هذا الكتاب لم يكونوا علماء نفس أصلاً -في مفهومنا لعالم النفس اليوم- بل كانوا فقهاء وفلاسفة وأطباء ومتصوفة وأدباء وشعراء وغيرهم. لذلك فإن تحديد الإطار النظري للنفس الإنسانية في التراث الإسلامي سيكون محاولة تجميعية توفيقية أولاً وتحليلية استنتاجية ثانياً.

وللأمانة العلمية، فإن المحددات لهذا الكتاب قد رسمت في إطارها العام من قبل كتاب التكليف الذي شرفني به المعهد العالمي للفكر الإسلامي للكتابة في هذا الموضوع. إلا أنني لم التزم بنصوص هذه المحددات ولا ترتيبها، ذلك لما يقتضيه سرد الكتاب من انسجام وتوال، وتداخل وتشعب المحددات مع بعضها، فغيّرت فيها ترتيباً وتسمية، وإضّافة وطرحاً، واضعاً نصب عيني ضرورة مرور الكتاب وشموله على مجمل تلك المحددات. وهي ان اختلفت في التسمية أحياناً، فهي دون الجوهر والمضمون بالتأكيد.

كما أود أن أشير إلى العون الكبير الذي قدمه لي (دليل الباحثين إلى المفاهيم النفسية في التراث: عرض وتكشيف) بمجلداته الثلاثة الذي قدمه لي المعهد والصادر عنه أصلاً، فقد فتح لي منافذ جديدة لجمع المعلومات الخاصة بمادة هذا الكتاب من ناحية، وأطلعني على بعض خلاصات المخطوطات -غير

المنشـورة- من ناحيـة ثانية ، والتي لـم أكن لأصل إليهـا من غير مـشقة وجـهد كبيرين وقد لا أصل إليها .

وأخيراً، أود الإشارة إلى أن هذا **الكتاب لم يدخل في المفهوم الإسلامي للنفس والشخصية الإنسانية كما وردت في نصوص القرآن الكريم أو السنة النبوية المطهرة** ، وذلك لأن المعهـد قام بتكليف أساتذة آخرين لهـذا الغرض . مكتفياً في -هذا الكتاب- بعرض المفهوم الإسلامي للشخصية الإنسانية عند العلمـاء المسلمين فـقط . إلا أننـي كنت أمـرُّ بعض الأحـيـان -للضـرورة والحاجة- على بعض الآيات القرآنية الكريمة وبعض الأحاديث النبوية الشريفة للاستشهاد دون التفصيل .

ولكي نحدد مفهوم (العلماء المسلمين) أو (التراث الإسلامي) زمنياً فإن المراد هنا هو التراث الإسلامي الأول، اعتباراً من **بداية القرن الثاني للهجرة إلى نهاية القرن الثالث عشر للهجرة تقريباً.** ورغم أن **التركيز كان على القرون الستة الأولى** منها ، إلا أن الكتاب حاول أن يتتبع ما كتب متأخراً كذلك ، **مستثنياً الكتابات الحديثة والمعاصرة .**

ولأنّ شكر الناس من شكر الله ، فإنني أود أن أسجل شكري العميق لأخي الكريم الدكتور فتحي ملكاوي الذي كان صاحب فكرة هذا الكتاب أصلاً ، والذي أعانني عند انتهائه على تخريج الأحاديث النبوية التي لم تكن مخرجة في مسودة الكتاب . فجزاه الله عني خير الجزاء وبارك فيه .

أسأل الله أن يكون هذا الجهد خالصاً لوجهه الكريم ، كفارة لذنوبي ، مثقلاً ميزاني يوم الحساب ، وامتداداً نافعاً غير منقطع لعملي عندما يحب الله لقائي بعدما أحببت وعشقت لقاءه .

وصلي اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ،

**نزار محمد سعيد العاني**

عمان / الأردن

٢٩/ ذو القعدة/ ١٤١٥هـ — ٢٩/ نيسان/ ١٩٩٥م .

# الباب الأول

# مفاهيم أساسية

أولاً : مفهوم النفس الإنسانية في التراث الإسلامي

- مفهوم النفس في الفكر اليوناني
- مفهوم النفس في التراث الإسلامي
- طبيعة النفس الإنسانية في التراث الإسلامي

ثانياً : مفاهيم القلب والعقل والدماغ والتداخل بينها.

ثالثاً : مفهوم الشخصية الإنسانية ومدلولاته في التراث الإسلامي.

رابعاً : اتجاهات مستخلصة لمفهوم الشخصية إسلامياً:

- شخصية وسطية.
- شخصية كلية.

# أولاً : مفهوم النفس الإنسانية في التراث الإسلامي.

## ١/١ : مفهوم النفس في التراث اليوناني :

للأمانة العلمية سأبدأ، وباختصار شديد جداً، بمن سبق التراث الإسلامي وحضارته في تحديد مفهوم النفس والاختلاف فيه، فهناك إرث إغريقيٌ كبير في هذا المجال. ولا شك أن هناك إرثاً غير الإرث الإغريقي، ولكنه إما لم يكن مدوناً أو منتظماً، أو متخذاً لإطار فلسفي محدد، أو إنه لم يصل إلينا. ولم يكن العلماء المسلمون بعيدين عن الفكر الإغريقي، بل كانوا في هذا الميدان بالذات -ميدان النفس وطبيعتها- أقرب ما يكونون إليه : اقتبسوا منه كثيراً وأفادوا وغيَّروا فيه الكثير كذلك.

ولم تكن دراسة النفس في الفلسفة الإغريقية سهلة يسيرة، رغم ما يعتقد من أنها وضعت اللبنات الرئيسة الأولى لمفهومها، إلا أنها لم تكن مفهومة أو واضحة محددة المعالم، بل كانت صعبة وعصية على أكابر وأساتذة فلاسفتها.

يذكر أفلاطون عن لسان أستاذه سقراط في محاورة فيدون PHEADO المشهورة عن النفس البشرية قوله : إن الوصول إلى معرفة يقينية عن النفس هدف عزيز المنال، فيقول : حسن يا (سقراط)، قال (سيمايس) : سوف أخبرك عما يخالجني من صعوبة، وسيخبرك (سيبس) بدوره صعوبته، أنا أشعر وأكاد أجازف في القول فأقول : «إنك تشعر ما أشعر به، وكم هو صعب، بل وكم هو غير ممكن محاولة الوصول إلى معرفة يقينية عن مثل هذه المسائل التي تجابهنا في حياتنا الحاضرة».

كما يشير أرسطو في مقدمة كتابه «النفس» إلى أن الحصول على معرفة وثيقة عن النفس أمر غير ممكن على الإطلاق، ومن كل جهة، شديد الصعوبة.

ويبين (عبد الحميد، ١٩٨٤) أنّ معرفة سر الإنسان وحقيقته، كان وما يزال، واحداً من أكثر الأمور الفلسفية صعوبة، وقد استشعر هذه الصعوبة التي

تكتنف فهم حقيقة النفس البشرية جمهور الفلاسفة قديماً وحديثاً عموماً، وجمهور المتكلمين والفلاسفة في الإسلام على وجه الخصوص.

**ونرجع إلى شيوخ الفلسفة الإغريقية:**

فعلم النفس تابع للعلم الطبيعي بحسب أرسطو وهو الجزء الأشرف منه، فجميع الأفعال النفسية في الأجسام الحية متعلقة وداخلة في العالم الطبيعي. وهو -أي أرسطو- يعرِّف النفس بأنها : «استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة». ويرى أرسطو أن مذهب النفس مذهب ثنائي فهناك نفس وبدن.

وهذا ليس مذهب أرسطو وحسب، إنما هو رأي أستاذه أفلاطون ومن قبل أفلاطون سقراط.

فالبدن هو بمنزلة المادة (أو الهيولى) والنفس هي بمنزلة الصورة، وفي هذه الثنائية تكون الصورة بمثابة الفعل أو الكمال، بينما تكون الهيولى بمثابة القوة.

**والكمال على درجتين:**

- كمال أول وهو حصول القوة أو الاستقرار في الكائن الحي.
- وكمال ثاني وهو حصول القوة بالفعل وتحقيقها باستمرار.

وقول أرسطو: «جسم طبيعي» في تعريفه للنفس يخرج الجسم الصناعي عنها، فالنفس من خصائص الجسم الطبيعي وحده، وأما الجسم الصناعي فلا نفس له.

ولكي تحل النفس في الجسم الطبيعي لا بد لها من جسم طبيعي (آلي) اكتملت أدواته وأعضاؤه ليقدر على تأدية وظائف النفس، وهذا الجسم يجب أن يكون (ذا حياة) بالقوة؛ أي قادراً على أن يقوم بوظائفه على الوجه الأكمل. ويلاحظ من تعريف أرسطو للنفس أنه يربط النفس بالحياة.

ويرى أفلاطون في جمهوريته: أن النفس مزيج من العقل والقلب والبدن، والنفس من أجزاء ثلاثة :

- جزء علوي ومكانه العقل وتنتج عنه فضيلة الحكمة.
- جزء أوسط ومكانه القلب ومنه العواطف النبيلة وتنتج عنه فضيلة الشجاعة.
- جزء أدنى (سفلي) يتعلق بالشهوات البهيمية وتنتج عنه فضيلة العفة.

فإذا أدت الأجزاء الثلاثة وظيفتها كاملاً فإن الفضيلة الرابعة وهي العدل تنتج من تكامل الفضائل الثلاث المكونة لها وهي (الحكمة، الشجاعة، العفة).

هذه نظرة خاطفة جداً عن (النفس) في التراث الاغريقي، ولا أريد أن أدخل في تفاصيلها فهي ليست موضوع البحث أو الدراسة، ولكني أريد أن أوضح المسار الذي ابتدأ فيه العلماء والمفكرون المسلمون أول خطواتهم، والعلامات الأولى التي استرشدوا بها عند دراستهم للنفس الإنسانية. كما أود أن أشير أيضاً إلى أن الفلسفة اليونانية، عند نظرتها ومحاولة تفسيرها للنفس، لم تخرج عن النظرة الفلسفية المحضة التي دخلت في ماهية النفس ولم تدخل في جانبها العلمي والتطبيقي في حياة الإنسان.

وسوف لا يغفل الكتاب موقف الفلسفة اليونانية من جوانب النفس المختلفة عند دراستها في التراث الإسلامي لاحقاً؛ إذ سيشار إليها حيثما كانت هناك أهمية لذكرها أو التعليق عليها.

## ١ / ٢ : مفهوم النفس في التراث الإسلامي :

قبل أن أدخل في التراث الإسلامي مباشرة أود أن أربط بين مفهوم النفس في التراث اليوناني ومفهومها في التراث الإسلامي وامتداداته فيه ؛ فلم يكن التراث الإسلامي معزولاً عن التراث اليوناني أو غريباً عنه أو غير معروف عند العلماء المسلمين ؛ فلقد ترجم إسحاق بن حنين كتاب النفس لأرسطاطاليس في القرن التاسع الميلادي إلى العربية ، وأعد الاسكندر الإفروديسي تلخيصاً لهذا الكتاب ، وكتب الفارابي شرحاً عليه ، وقام ابن رشد بتلخيصه كذلك ، إضافة إلى كتاب " النفس لابن باجه الأندلسي الذي يعد أول نص عربي يلخص الأبواب الثلاثة لكتاب النفس لأرسطاطاليس مرة واحدة .

وبرغم أن الخطوط العامة للفلسفة اليونانية فيما يتعلق بالنفس الإنسانية وقدمها وحدوثها وطبيعتها وأنواعها كانت واضحة المعالم في كتابات المسلمين اللاحقة عن النفس –وخاصة الفلاسفة والمتكلمين منهم– إلا أنه كان لا بد لهم من أن يلبسوا هذه النفس ثوباً إسلامياً يصلح من حالها ويقربها إلى العقيدة الإسلامية التوحيدية بعيداً عن مادية التفسير ووثنية العقيدة .

وكما ذكر في التوطئة ، فإن مصطلحات جديدة في اسمها أو معناها دخلت في عمق التفكير الإسلامي عند دراسة النفس الإنسانية –نقلتها النصوص القرآنية الكريمة– فكانت سبباً من أسباب تغيير أو تعديل النظرة اليونانية أولاً ، وسبباً من أسباب الخلاف بين المدارس الإسلامية ذاتها ثانياً .

وكما أشرت إلى الصعوبة التي تكلم بها أفلاطون عن صعوبة دراسة النفس الإنسانية عند الفلاسفة الاغريق فإنها – أي هذه الصعوبة– قد عانى منها الفلاسفة والمفكرون المسلمون كذلك :

* حيث يقول **ابن مسكويه** في (الفوز الأصغر) أن الكشف عن حقيقة النفس ، وما نوع وصورة وجودها ، وما إذا كانت خالدة بعد انفصالها عن البدن ، وإذا كانت خالدة ففي أية صورة؟ أمور معرفتها في غاية الصعوبة .

* كما ينسب **الهجويري** في (كشف المحجوب) إلى أن أكثر بدع غلاة الصوفية وأهل الزيغ عامة مردها البحث عن حقيقة النفس ومحاولة معرفة ماهيتها .

ولنرجع إلى مفهوم النفس عند العلماء المسلمين ، وكم يعجبني دائماً أن استهل الحديث عن النفس الإنسانية ببيت واحد من الشعر للشيخ الرئيس ابن سينا يحمل في طياته وبين شطريه من العبارات والمعاني الشيء الكثير جداً ، وهو يخاطب الإنسان بقوله :

وتحسب أنك جِرْمٌ صغير          وفيك انطوى العالَمُ الأكبرُ

لقد اختلف مفكرو الحضارة الإسلامية في أصل النفس ، كما اختلفوا في كثير من المتعلقات بها أو تفاصيلها . وإنما كان الاختلاف أصلاً لأن القرآن الكريم لم يقطع بأصل النفس أو طبيعتها .

وإذا ما أردنا أن نحدد الاتجاهات العامة لهذه الاختلافات فإننا نستطيع أن نحدد اتجاهات رئيسة ثلاثة :

**الأول:** ويمثله أقلية من مفكري الإسلام ، قالوا بأزلية النفس وقدمها ، وعلى رأسهم **أبوبكر الرازي وإخوان الصفا** ، وهم من المتأثرين ببعض فلاسفة اليونان وخاصة أفلاطون الذي يذهب إلى قدم النفس التي كانت سابحة في عالم الأفلاك والمثل ، وعند عجزها اللحاق بنفوس الكواكب الأخرى -رغم محاولات تكرارها- هبطت في احدى المحاولات الفاشلة من علوها وحلت في الأجسام البشرية عقاباً على فشلها أو عجزها للحاق بنفوس الكواكب . وهذا الرأي كان عند أستاذه سقراط من قبل ولكن أفلاطون فصَّل القول فيه .

كما يمكن أن تقارن أسطورة أفلاطون بقصة سيدنا آدم عليه السلام ، كما يرويها القرآن الكريم والتوراة والانجيل من قبل ؛ حيث أسكنه الله الجنة مع زوجته حواء في عالم الملائكة ، فأخطأ فعوقب ، فأمره الله سبحانه وتعالى بالهبوط إلى الأرض .

**الثاني :** أما الاتجاه الثاني فقد قال فيه أكثر علماء المسلمين ، وخاصة الفلاسفة والمتكلمين منهم ، وهو يرى أن النفس مخلوقة حادثة ، وتبعهم في

ذلك أكثر أصحاب الملل. وفي هذا اتفاق مع أرسطو؛ لأن نظريته في أصل النفس تتفق -أو بتعبير أدق لا تتعارض- مع المفهوم الإسلامي أو العقيدة الإسلامية في النفس. وعلى هذا الرأي كانت الفلسفة الهندية والشرقية والمسيحية كذلك.

إن عقيدة ارسطو في النفس: «بأنها صورة للجسد وبالتالي فهي حادثة له» قال بها **الفارابي** ومن ثم **ابن سينا** رغم اعتقاد البعض ان ابن سينا قال بقدم النفس من خلال مطلع عينيته المشهورة: «هبطت إليك من المحل الأرفع»، و**الغزالي** الذي يرى أن النفس تحدث عند استعداد النطفة لقبول النفس من واهبها، مستنداً إلى أدلة قرآنية كثيرة ﴿الله خالق كل شيء﴾ (الرعد: ١٦)، ﴿وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً﴾ (مريم: ٩)، ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ (الصافات: ٩٦)، ﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم﴾ (الأعراف: ١١)، وفيما ورد في صحيح البخاري: «كان الله ولم يكن شيء غيره»[١]. وبرغم أن البعض يرى أن **الغزالي** بعد تصوفه قال بالقدم بصورة غير مباشرة (المنقذ من الضلال) إلا أن **الغزالي** قد أورد بعض الشبهات التي تدور حول برهانه على حدوث النفس، ثم رد عليها شبهة شبهة.

**الثالث:** وآخر الاتجاهات ويمثّله عدد من العلماء -وهم قليل- توقفوا عن الخوض في هذا المضمار ولم يصدر أي حكم أو تبيان أو رأي في هذا الموضوع -موضوع النفس اجمالاً- معتقداً أن النفس هي الروح، وأن الروح أمر أخفاه الله سبحانه وتعالى عن عباده: ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾ (الإسراء: ٨٥).

ورجوعاً إلى الاتجاهات الثلاثة أعلاه، فإن كلَّ عالم في كل منها من أدعيائه أو أتباعه قد ساق آيات قرآنية كثيرة وأحاديث نبوية شريفة لتأكيد وتوثيق منهجيته ورأيه وعقيدته.

---

(١) جزء من حديث طويل، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق (٥٩)، باب رقم: ١، حديث ٣١٩١، ٤٠٨/٤.

وبالطبع، فإن مفهوم الروح رغم ابتعاد مفكري الإسلام جميعاً عن تعريفه وتفسيره -امتثالاً لأمر الله ظاهراً وعجزهم عنه عملاً- إلا أن هذا لم يمنعهم من دراسة مسائل كثيرة تتعلق -أو يظن أنها تتعلق- بالروح: كعلاقتها بالنفس، أو معادها أو موتها أو تلاقيها مع بعضها في الحياة البرزخ... إلى غير ذلك، كما فعل وأبدع **ابن القيم** في كتابه (الروح).

وخلاصة القول: إن مفكري الإسلام على ما يبدو قد أوغلوا قلمهم في النفس، ربما تعويضاً عن مفهوم الروح التي أحجموا -في العموم- عن الدخول في تفاصيلها إلا ما استشفّوا من آيات قرآنية وأحاديث صحيحة أشارت إلى الروح بشكل من الأشكال.

ولقد انسحبت النفس والروح على مسمى الإنسان ذاته، وحل محل الثنائية اليونانية (البدن - النفس) ثنائية جديدة هي (الروح - البدن)، ولقد نوقشت هذه الثنائية كثيراً وأضيفت لها ثنائيات أخرى ثم ثلاثيات ورباعيات وأحياناً خماسيات.

ويوجز ابن القيم في كتابه (الروح) أن الناس لهم أربعة أقوال في مسمى الإنسان:

هل هو الروح فقط؟

هل هو البدن فقط؟

هل هو مجموعهما؟

أو هو كل واحد منهما؟

وحتى في هذه الأقوال الأربعة يثير ابن القيم أسئلة أخرى بشأنها:

هل هو اللفظ فقط؟

أو المعنى فقط؟

أو مجموعهما؟ أو كل واحد منهما؟

فالخلاف إذن بينهم -كما يراه ابن القيم- في الناطق ونطقه على حد سواء.

## ٣/١ طبيعة النفس الإنسانية في التراث الإسلامي :

أما عن طبيعة النفس والجسم والروح وعلاقتها بالحياة، فإن الاختلاف أكبر وأشد :

* **فالنّظّام** (ابراهيم بن سيّار البصري المعتزلي) كما ينقل لنا ابن القيم عنه في كتابه (الروح) - أن الروح جسم وهي النفس، زاعماً أن الروح حي بنفسه، ومنكراً أن تكون الحياة والقوة معنى الحي القوي.

* ويرى **الجبائي** (وهو معتزلي كذلك) أن الروح هي الجسم كذلك، إلا أنه يعتقد أنها غير الحياة، والحياة عرض وأن الروح لا تجوز عليها الأعراض.

* في حين يرى **عبد الرحمن بن كيسان** أن النفس هي هذا البدن بعينه لا غير، وإنما جرى عليها هذا الذكر على جهة البيان والتأكيد بحقيقة الشيء لا على أنها معنى غير البدن.

* و**المثنويون** (ويقال لهم المنانيون) يرون أن النفس معنى ووجود ذات حدود وأركان وطول وعرض وعمق، وإنها غير مفارقة في هذا العالم لغيرها مما يجري عليه حكم الطول والعرض والعمق فكل منهما يجمعهما صفة الحد والنهاية.

* وينقل لنا ابن القيم كذلك قول **الجريري** (جعفر بن مبشر المعتزلي) أن النفس جوهر، ليس هو هذا الجسم، وليس بجسم لكنه معنى باين الجوهر والجسم.

* أما **أبو الهذيل** فيعتقد أن للنفس معنى غير الروح، والروح غير الحياة، والحياة عرض.

* و**القاضي أبوبكر بن الباقلاني** ومن اتبعه من الأشعرية يرون أن النفس هي النسيم الداخل والخارج بالنَفَس، وان الروح عرض وهو الحياة فقط وهو غير النفس.

* **والمشّاؤون** ومن يمثّلهم من علماء المسلمين، يرون أن النفس ليست جسماً ولا عرضاً وليست في مكان ولا لها طول ولا عرض ولا عمق ولا لون ولا بعض ولا هي في العالم ولا خارجه ولا مجانبة له ولا مباينة[1].

* وبعد أن يستعرض **ابن القيم** في (الروح) الآراء المختلفة والمتضاربة في مسألة تحديد النفس والروح يخلص إلى أن الإنسان هو البدن والروح معاً، وقد يطلق اسمه على احدهما دون الآخر بقرينة، ويسوق في ذلك مائة وستة عشر وجهاً تفسيرياً وتحليلياً ومقارناً لهذا المفهوم (المسألة الواحدة والعشرون/ الروح) ويخلص إلى أن العقلاء كلهم متفقون على أن الإنسان هو صفات لبدنه وصفات لروحه ونفسه الناطقة.

ويستشهد ابن القيم بالقرآن الكريم، بأنه يطلق (النفس) على الذات بجملتها من ناحية (المسألة العشرون) لقوله تعالى ﴿فسلِّموا على أنفسكم﴾ (النور: ٦١)، وقوله ﴿ولا تقتلوا أنفسكم﴾ (النساء: ٢٩)، وقوله ﴿يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها﴾ (النحل: ١١١)، وقوله ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾ (المدثر: ٣٨)

ويطلق لفظ النفس على الروح وحدها من ناحية أخرى، كقوله تعالى ﴿يا أيتها النفس المطمئنة﴾ (الفجر: ٢٧). ولم تطلق الروح على البدن/ كما يذكر ابن القيم / لا بانفراده ولا مع النفس.

* أما **ابن مسكويه** (السعادة/ فلسفة الأخلاق) فعنده أن النفس ناسوتية والروح لاهوتية، فالنفس هي الأصل في الإنسان، فإذا صقلت بالرياضة وأنواع الذكر والفكر صارت روحاً تترقى إلى أن تصير سراً من أسرار الله عز وجل.

---

(١) الآراء المنقولة في هذا الصفحة ملخصة من كتاب الروح لابن قيم الجوزية (مصدر رقم ٣٠).

ويذهب أكثر من ذلك في تصنيف النفس بأصنافها القرآنية الثلاثة ويعرِّف كل واحدة في ضوء ذات الاتجاه الصوفي :

- فالنفس (الأمّارة) : تميل إلى الطبيعة البدنية ، وتأمر باللذات والشهوات الحسية ، وتجذب القلب إلى الجهة السفلية : فهي مأوى الشر ومنبع الأخلاق الذميمة والأفعال السيئة .
- والنفس (اللّوامة) هي : التي تنورت بقدر ما تنبهت من سنة الغفلة ، وتيقّظَت وبدأت بإصلاح حالها مترددة بين جهتي الربوبية والخَلْقية ، فكلما صدرت منها سيئة بحكم جبلتها الأصلية الظلمانية تداركها النور التنبيهي الآلهي ، فتلوم نفسها وتتوب مستغفرة .
- أما النفس (المطمئنة) فهي : التي نوَّرها الله بنور القلب حتى انخلعت عن صفاتها الذميمة وتخلقت بالأخلاق الحميدة وتوجهت إلى جهة القلب بالكلية ، مسابقة في الترقي إلى جانب عالم القدس متنزهة عن الرجس مواضبة على الطاعات ساكنة إلى حضرة رفيع الدرجات .

* أما **مقاتل بن سليمان** (من أعلام المفسرين) فيرى أن الإنسان حياة وروح ونفس ، فإذا نام خرجت نفسه التي يعقل بها الأشياء ولم تفارق الجسد ، بل تخرج كحبل يمتد له شعاع فيرى الرؤيا بالنفس التي خرجت منه وتبقى الحياة والروح في الجسد ، فبه يتقلب ويتنفس ، فإذا حرك رجعت اليه أسرع من طرفة عين ، فإذا أراد الله عز وجل أن يميته في المنام أمسك تلك النفس التي خرجت .

* وربما يكون أبرز من تكلم من الفلاسفة المسلمين في النفس الشيخ الرئيس **ابن سينا** الذي حاول تأطير نظرية متكاملة في النفس الإنسانية ، استمد أكثر أصولها من مصادر أفلاطونية وأرسطية . وقد اعتنقها من بعده جمهور من رجال الفكر في الإسلام وخاصة الصوفية (سيرد ذلك تفصيلاً في مفهوم الشخصية) .

يتركز تصور ابن سينا في أن الروح ليست بجسم مداخل للجسم مداخلة الماء للإناء، وليست بَعرَض يحل في القلب أو الدماغ حلول السواد في الأسود والعلم في العالم، بل هوَ جوهر روحاني بسيط لأنه يدرك ذاته ويدرك المعقولات، وهذهَ علوم، والعلوم أعراض: ولو كان موضوعاً، والعلم قائم به لكان قيام العرض بالعرض، وهذا خلاف المعقول، لأن العرض الواحد لا يفيد إلا واحداً فيما قام به، والروح يفيد حكمين متغايرين فإنه يعرف خالقه ويعرف نفسه. ويرتب ابن سينا النفس ترتيباً تصاعدياً فيتحدث أولاً عن النفس النباتية ثم الحيوانية ثم الناطقة.

* أما **ابن باجه الأندلسي** (في كتابه: النفس) فإنه يعرف النفس كما عرفها أرسطاطاليس، وفي رسالته (في النفس الناطقة) يرى النفس أنها موهبة إلهية بها تبصر النفس الناطقة نفسها، كما أنها ترى بقوة العين ضوء الشمس بضوء الشمس.

* وأخيراً يروي لنا **ابن حزم** نزاعاً حصل بين من يدعي أن (الإنسان) لا يطلق إلا على الجسد وحده (مثل ابوهذيل العلاّف) وبين من يقول أنه يختص بالنفس وحدها (رأي إبراهيم النّظّام) وبين من يرى أن (إنسان) يطلق على الوحدة التي تتألف من الجسد والنفس معاً. ويختم ابن حزم روايته في (الملل والنحل) مؤكداً أن (إنسان) يطلق على الجسد «ألا يبقى الميت إنساناً؟»، كما يدل على الروح لأنها نواة الأحداث الشعورية والقدرات المختلفة والأمزجة. وأخيراً يعبر (بإنسان) عن وحدة الجسد والروح، إذ أن كل واحد منهما يرتكز على الآخر.

### ١/ ٤: نخلص إلى القول:

١- إن الفلسفة اليونانية أثرت بشكل أو بآخر في التعريفات والمصطلحات الأساسية لدراسة النفس الإنسانية في التراث الإسلامي. إلا أن موقف العلماء المسلمين في مجمله كان مؤيداً للفلسفة متى كانت غير متعارضة مع

عقيدتهم ودينهم. أما ما يمكن تعارضه فإنهم كانوا إما رافضين له أو محاولين ليّ عنقه ليتماشى مع العقيدة الإسلامية ولا يخالفها ظاهراً وباطناً.

٢- إن مفهوم النفس عند العلماء المسلمين قد أوقف على المعايير الإسلامية أولاً، وعلى النصوص القرآنية والنبوية الواردة فيها ثانياً.

٣- أضيفت مصطلحات جديدة للفكر النفسي عند العلماء المسلمين وهي القلب والفؤاد والعقل والروح وأحياناً اللب والبصيرة، فلم تعد ثنائية الفلسفة الاغريقية كافية، فمدت أذرعها لتكون ثلاثية ورباعية وأحياناً خماسية. وكان المرجع الجامع بينهم للفصل والتمييز بين هذه المصطلحات هو اجتهادهم في تفسير النصوص القرآنية والنبوية.

وفي هذا المعنى قول معاصر (**الحبابي/ ١٩٨٣**) يقول فيه «ولكن الأكيد هو أن الإسلام قد تجاوز ثنائية (نفس - جسد) في الشخص الذي يؤلف وحدة واحدة بهما وبغيرهما، مؤلفاً مفهوم (الكلية). إننا نصلي بالجسد وبنفس القدر وفي الآن نفسه نصلي بالخشوع الذي تفرضه الحركات الجسمية التعبيرية. وأكثر من ذلك فإن المسلم يصل إلى درجة قصوى من الاستقرار بالسجود أو بالترتيل المتدبر للقرآن».

٤- وأخيراً، فإنني أرى أن اختلاف العلماء المسلمين في مصطلح أو مفهوم أو معنى النفس الإنسانية كان كبيراً ومشتتاً بل ومتناقضاً عند البعض منهم، ولم يكن في ما قدموه في هذا الباب توضيح يشفي أو يروي، وإنما زاد الموضوع ضبابية وفرقة بين المتكلمين فيه. حيث كان البعد الفلسفي عاملاً واحداً في اختلاف الفلاسفة الاغريق في هذه المصطلحات، أما في التراث الإسلامي فقد دخلت عوامل أخرى لتزيد الاختلاف وتعمقه وتشتته، وهي العوامل الدينية والشرعية، بل وحتى المذهبية والفرقية إضافة بالطبع إلى العوامل الفلسفية.

مرة أخرى، قد يستغرب الإنسان مثل هذا الاختلاف والتناقض مع وحدانية المراجع والأصول عندهم. وربما كان ذلك نقطة ايجابية تدل على عدم الجمود والتحجر والنقل الآلي، بل كان لكل واحد منهم اجتهاد ورأي وتحليل لا يخرجه عن دائرة النص من ناحية، ويطلق له العنان في التفسير والتأويل والتحليل من ناحية أخرى.

## ثانياً : مفاهيم القلب والعقل والدماغ.

بعد مفهوم النفس الإنسانية، وقبل الدخول في مفهوم الشخصية الإنسانية، لا بد من العروج إلى مفاهيم أخرى لا تنفصل عن أي من المفهومين السابق واللاحق على حد سواء، وتتداخل معها أو تتفاعل وتتصارع، أو تكون جزءاً أساسياً منها أو مرادفاً مطابقاً لواحد منهما.

لذلك فإنه من الضرورة بمكان أن ندخل في مفاهيم القلب، والعقل، والدماغ، كما رآها العلماء المسلمون وتعاملوا معها :

* وأول ما أبدأ **بالغزالي** حيث يفصِّل في (احياء علوم الدين) مفاهيم القلب والروح والنفس والعقل، ويعطي لكل واحد منها معنيان، ثم يخلص أخيراً إلى أنها : «ألفاظ أربعة مترادفة تطلق على معنى واحد». ويقرر في (معارج القدس في معرفة النفس) بالتحديد ما نصه : "«نحن حيث أطلقنا في هذا الكتاب ألفاظ : النفس والروح والقلب والعقل فنريد النفس الإنسانية التي هي محل المعقولات».

وهو يرى أن الإرادة والقدرة والحواس إنما هي جنود تخدم القلب الذي يذكر فيه جوهر الإنسان بكامله.

وفي هذا القلب -على رأي **الغزالي**- قوى متصارعة أربع، كل إنسان فيه شوب من هذه الأصول الأربعة : «الربانية، والشيطانية، والسبعية، والبهيمية»، وكل ذلك مجموع في القلب، ويمثل **الغزالي** لكل منها تباعاً: بـ

«الحكيم، الشيطان، الكلب، الخنزير»، وباختلاف هذه القوى الأربع يختلف الناس فيتفرقون في ثلاث فرق :

١- أولهم من يغلبه الهوى فيملكه ويستولي عليه وهو حال أكثر الناس .
٢- ثانيهم من تكون حربه ومجاهدته لنفسه دائمة، وهي رتبة عليا سوى الأنبياء والأولياء .
٣- ثالثهم من يغلب هواه ويستولي عليه وهي رتبة الأنبياء والأولياء .

وعنده (في كيمياء السعادة) أن القلب مخلوق لعمل الآخرة طلباً لسعادته، وسعادته في معرفة ربه عز وجل .

وعند **الغزالي** أن للقلب عسكرْين :

- عسكر ظاهر : وهو الشهوة والغضب ومنازلهم في اليدين والرجلين والعينين والأذنين وجميع سائر الأعضاء .
- وعسكر باطن منازله الدماغ، وهو قوى الخيال والفكر والحفظ والتذكر والوهم . ولكل قوة من هذه القوى عمل خاص، فإن ضعف واحد منهم ضعف حال ابن آدم في الدارين .

وجملة هذين العسكرْين في القلب وهو أميرهما .

والقلوب عند **الغزالي** ثلاثة :

- قلب معمّر بالتقوى تنقدح فيه خواطر الخير .
- وقلب مشحون بالهوى فتنقدح فيه خواطر الهوى .
- وقلب متردد بين الخير والشر، وتتضارب فيه خواطر الهوى وخواطر الخير .

والإشارة واضحة عند **الغزالي** إلى النفوس الثلاثة (المطمئنة، الأمّارة، واللّوامة تباعاً) والتي جعلها في القلوب رغم أنه لا يفرق بينها كما أوضحنا في بداية الفقرة .

* ويجعل **أبو الحسن الماوردي** (في أدب الدنيا والدين) العقل بدلاً من القلب؛ أي على عكس ما جاء به **الغزالي** مستنداً إلى حديث المصطفى ﷺ :

«العقل نور في القلب يفرق بين الحق والباطل»[1]، وإلى قوله تعالى ﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها﴾ (الحج: ٤٦)، فهو يرى أن هذه الآية تدل على أمرين:

- أحدهما أن العقل علم.
- وثانيهما أن محله القلب.

وهو يرى أن صحة الفرد باكتمال عقله مستنداً إلى قول الرسول ﷺ: «إن الأحمق العابد ليصيب بجهله أعظم من فجور الفاجر، وإنما يقرب الناس من ربهم بالزلف (أي القربات) على قدر عقولهم»[2].

وعند الماوردي مصطلح آخر مضاف للعقل وهو الهوى كنقيض للعقل: «والهوى عن الخير صاد وللعقل مضاد، لأنه ينتج من الأخلاق قبائحها ويظهر من الأعمال فضائحها ويجعل ستر المروءة مهتوكاً ومدخل الشر مسلوكاً»، ويشير إلى قول عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: أن الهوى إله يُعبد من دون الله، ثم تلا: ﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه﴾ (الجاثية: ٢٣).

وعنده أيضاً أن العقل رقيب مجاهد للهوى يلاحظ عثرته ويدفع بادر سطوته، ثم يفرق بين الهوى والشهوة رغم اجتماعهما في العلة والمعلول، واتفاقهما في الدلالة والمدلول، فالهوى مختص بالآراء والمعتقدات، والشهوة مختصة بالملذات فصارت الشهوة من نتائج الهوى.

---

(١) هذا النص لا يوجد له أصل في الكتب التسعة.

(٢) ورد في هذا المعنى «أن الاحمق يصيب بحمقه...» ضمن الأحاديث الموضوعة عند محمد طاهر بن علي الفتني (تذكرة الموضوعات ص٢٩)/ دار أحياء التراث العربي/ بيروت/ الطبعة الثانية/ ١٣٩٩م) وللحديث بهذا المعنى ذكر في (اتحاف السادة المتقين) للزبيدي: ١/٤٤٥ و٨/٤٩٠ وفي (المغني) للعراقي: ١/٨٣ و(جمع الجوامع) للسيوطي ص:٥٣٦٣ و(الاسرار الموضوعة في الأحاديث الموضوعة) لعلي القاريء: ص٤١٢.

وأخيراً فإن الماوردي يقسم العقل إلى :

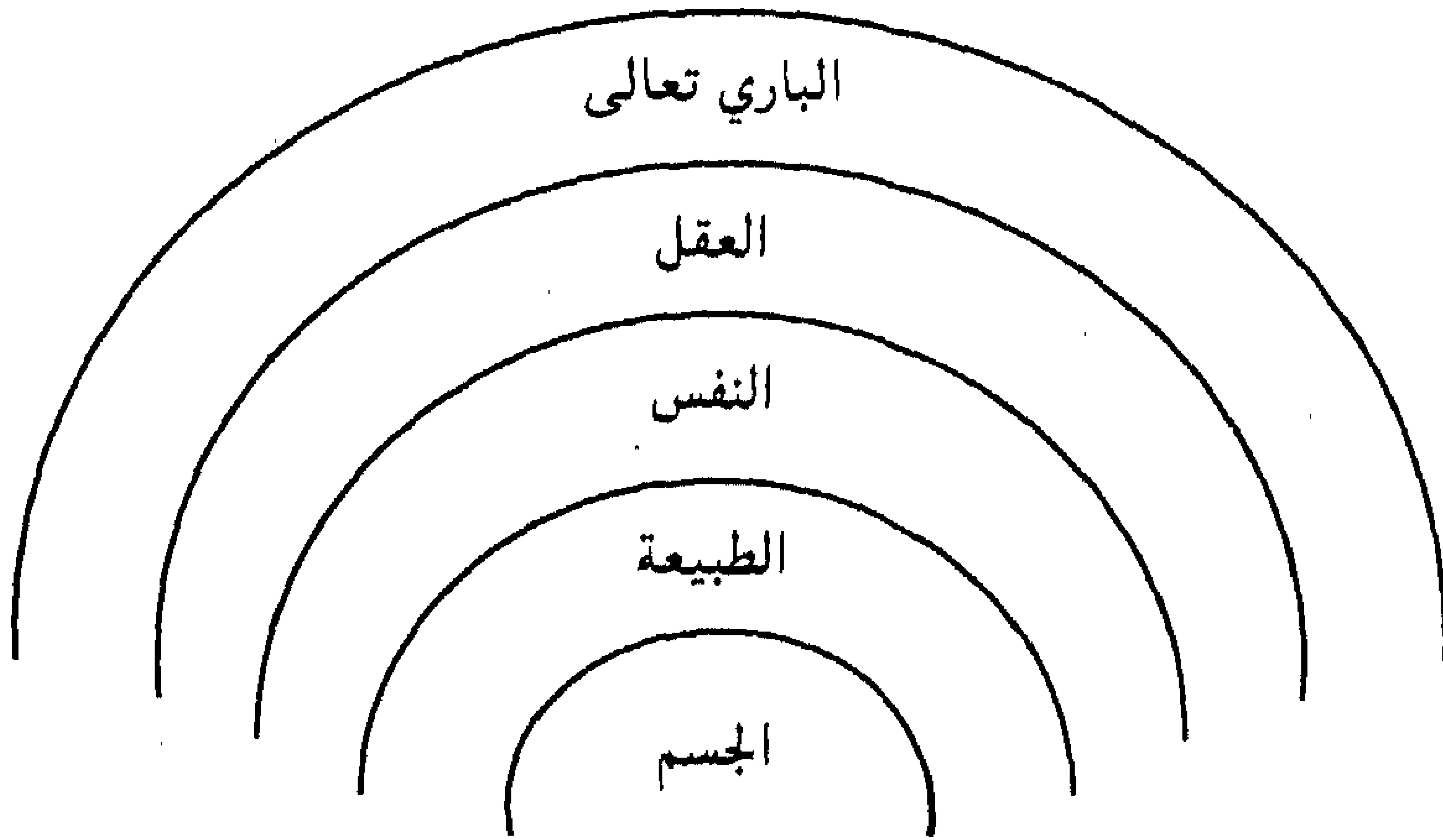
- ذكاء بالطبع ؛ أي غريزي أو فطري، ويقصد به الاستعدادات في مفهومنا الحاضر .
- ذكاء بالخبرة ؛ أي اكتساباً من البيئة التي يعيشها .

وهي نظرة ذكية جداً وعصرية جداً يفترض أن يسلط عليها ضوء أكثر في مجال آخر من أسلمة علم النفس .

* ويعترف **النيسابوري** (الأمد على الأبد) أن العقل وإن صلح لتدبير عامة ما تحته من الموهومات الحسية ولإمساك كافة ما فوقه من المعقولات البديهية، فإنه ليس يصلح لها إلا بالقوة الإلهية المستعلية عليه .

وعنده أن العقل محيط بالنفس إحاطة الهداية لها :

- فالجسم بجبلَّته طائع للطبيعة . - والطبيعة بجبلَّتها طائعة للنفس .
- والنفس بجبلَّتها طائعة للعقل . - والعقل بجبلَّته طائع للباري تعالى .




**شكل رقم (١): مستويات الاحاطة عند النيسابوري**[1]

---

(١) الشكل (١) وكل الأشكال التالية في الكتاب استنتجها المؤلف وقام برسمها بنفسه لتوضيح المفاهيم التي طرحها العلماء المسلمون في كتاباتهم.

لذلك فالإنسان في جبلّته مقصور ناقص الذات وإن الكمال المطلق للأحد الحق. وإذا ما نظرنا إلى الشَكَل الذي خططتُ به مفهوم النيسابوري فإنه يركز على العقل كسالفه الماوردي، إلا أنه يجعل العقل محيطاً بالنفس وطائعة له، فأعطى العقل السيطرة الكاملة على النفس ابتداء من الجسم، وليس فوقه إلا القوة الإلهية الربانية صاحبة الهداية المطلقة. من الناحية الأخرى فإنه أغفل القلب وكأنه قد وضع النفس مكانه.

* والعقل عند **الفارابي** (تحصيل السعادة) على أربعة أنماط :

- عقل بالقوة: وهو نفس أو جزء من نفس أو قوة منها ليس فيها شيء من صور الموجودات.
- عقل بالفعل: إذا حصلت فيها صور الموجودات.
- عقل مستفاد : من عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل.
- عقل فعّال: صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلاً.

وهي نظرة فلسفية بحتة حاولت أن تسمو بالعقل -من خلال أنماطه أو صوره- من المادية إلى المثالية تعالياً وسمواً.

* ويرى **ابن سينا** في العقل رأياً يخالف نوعاً ما رأي الفارابي ورأي الكندي سلفه كذلك حيث يرى العقل قوة تستكمل بالمعقولات شيئاً فشيئاً. والعقل يكتسب العلم بالفكر والحدث، والفكر حركة للنفس تبحث بها عن الحدود لمطلوب ما، حتى إذا ظفرت بها رتَّبتها في مقدمات قياسية. أما الحدث فهو ظفر بالمطالب وحدودها الوسطى دفعة واحدة. وعلم الأنبياء حدث وعقلهم قدسي.

* وفي الوقت الذي كان فيه الفلاسفة يحللون النفس في حدود المنطق والعقل، كان **الصوفيون** يزيدون على ذلك بأن يربطوا العقلية المجردة

بالعقلية الدينية. وإذا كان الوازع عند الفلاسفة العقل، فإن الوازع عند الصوفية هو العقل والوجدان. وهذا ما دعا إلى اهتمامهم البالغ بالدراسة النفسية التحليلية وعنايتهم الفائقة بالنية والسلوك كما ستوضحه فقرات لاحقة في هذا الكتاب.

* ويُدخل الإمام **الترمذي** (بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب) مفردات أخرى تتداخل مع القلب، وهي الصدر والفؤاد واللب:
 - فالصدر أو المقام الخارجي مرتبط بنور الإسلام.
 - والقلب وهو داخل الصدر مرتبط بنور الإيمان.
 - والفؤاد وهو المقام الثالث مرتبط بنور المعرفة.
 - واللب وهو آخر المقامات مرتبط بنور التوحيد.

وهو تدرج في المقامات وطرح غريب لم يشاركه فيه أحد -على حد علمي- فهو يحاول ربط هذه المترادفات بالتمييز والتدرج فيما بينها أولاً، رابطاً كل مقام منها بالحالة الإيمانية التي عليها الإنسان ثانياً. وهو يتدرج في الإسلام (كمقام خارجي لأنه شهادة ونطق باللسان) إلى الإيمان (كمقام داخلي لأنه اعتقاد بالغيب) إلى نور المعرفة (شروق الإيمان) سمواً إلى التوحيد (والذي هو استقرار الإيمان وتجليه) ثم هو يربط هذه المقامات الأربعة بأربع حالات مقابلة للنفس وهي (أمّارة، لوّامة، ملهمة، مطمئنّة). وبالطبع فليس هناك من أدلة لمثل هذا الطرح سوى اختيار بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة للاستدلال منها والاستنتاج.

* ويرى **شهاب الدين الأبشيهي** (المستطرف في كل فن مستظرف) أن العقل يتكون من قسمين:
 - قسم أول لا يقبل الزيادة أو النقصان (أي غريزي أو فطري).
 - وقسم يقبل الزيادة والنقصان (أي مكتسب) ويزيد بكثرة التجارب والوقائع (أي من خلال الخبرة والممارسة).

والرأي أعلاه يشابه رأي (الماوردي) جوهراً ويختلف عنه في مجرد اللفظ.

ويذهب **ابن القيم** (مفتاح دار السعادة) ذات المذهب بتقسيم العقل إلى :

- عقل غريزة : وهو أب العلم ومربيه ومثمره .
- وعقل مكتسب مستفاد وهو ولد العلم وثمرته ونتيجته .

ويتدرج (الإدراك) عنده في خمس مراتب متلاحقة :

أما القلب عند ابن القيم (رسالة في أمراض القلوب) ففيه قوتان :

- قوة العلم والتمييز .
- قوة الإرادة

ويقسِّم القلب إلى أربعة ، مستنداً إلى ما صح عن حذيفة بن اليمان عن النبي ﷺ :

* القلوب أربعة :

- قلب أجرد فيه سراج يزهر فذلك قلب المؤمن .
- وقلب أغلف فذلك قلب الكافر .
- وقلب منكوس فذلك قلب المنافق ، عرف ثم أنكر وأبصر ثم عمي .
- وقلب تمده مادتان : مادة إيمان ومادة نفاق وهو لما غلب عليه منهما»[1] .

* وينتهي **ابن ظفر الصقلي** (السلوانات في مسامرة الخلفاء والسادات) إلى أن هناك صراعاً دائماً بين العقل والنفس :

- فإذا سيطر العقل على النفس صلح حال الإنسان .
- أما إذا سيطرت النفس على العقل ، كان سعيها فاسداً وميولها مذمومة .

وهو هنا يعبِّر عن (النفس) بمفهوم (الهوى) تقريباً ، وربما الشهوات واللذات . من ناحية أخرى فإنه يميز بين حالتي (السواء) وهي الأولى و(اللاسواء) وهي الثانية .

*****

---

(1) أخرجه ابن أبي الدنيا في الإخلاص موقوفاً على حذيفة كما في الدر المنثور ، وبسند ضعيف مرفوع عن أبي سعيد ، أخرجه أحمد في المسند ، حديث رقم: ١١١٢٩ .

ورغم أني عرضت آراء بعض العلماء والمفكرين في هذا الباب دون تعليق لمعظمها، إلا أنني أجد أن النتيجة التي خرجت بها لم تكن أفضل حالاً عند دخولي فيها. فالخلط والتداخل لا يزال قائماً بين هذه المصطلحات، بل تداخلت مع (الهوى) و (الشهوة) و (الملذات) أيضاً لتضيف مصطلحات جديدة مترادفة أو متداخلة مع المصطلحات الأخرى التي نحاول أن نعزل كلاً منها على انفراد ونفك التشابك القائم بينها جهد الإمكان.

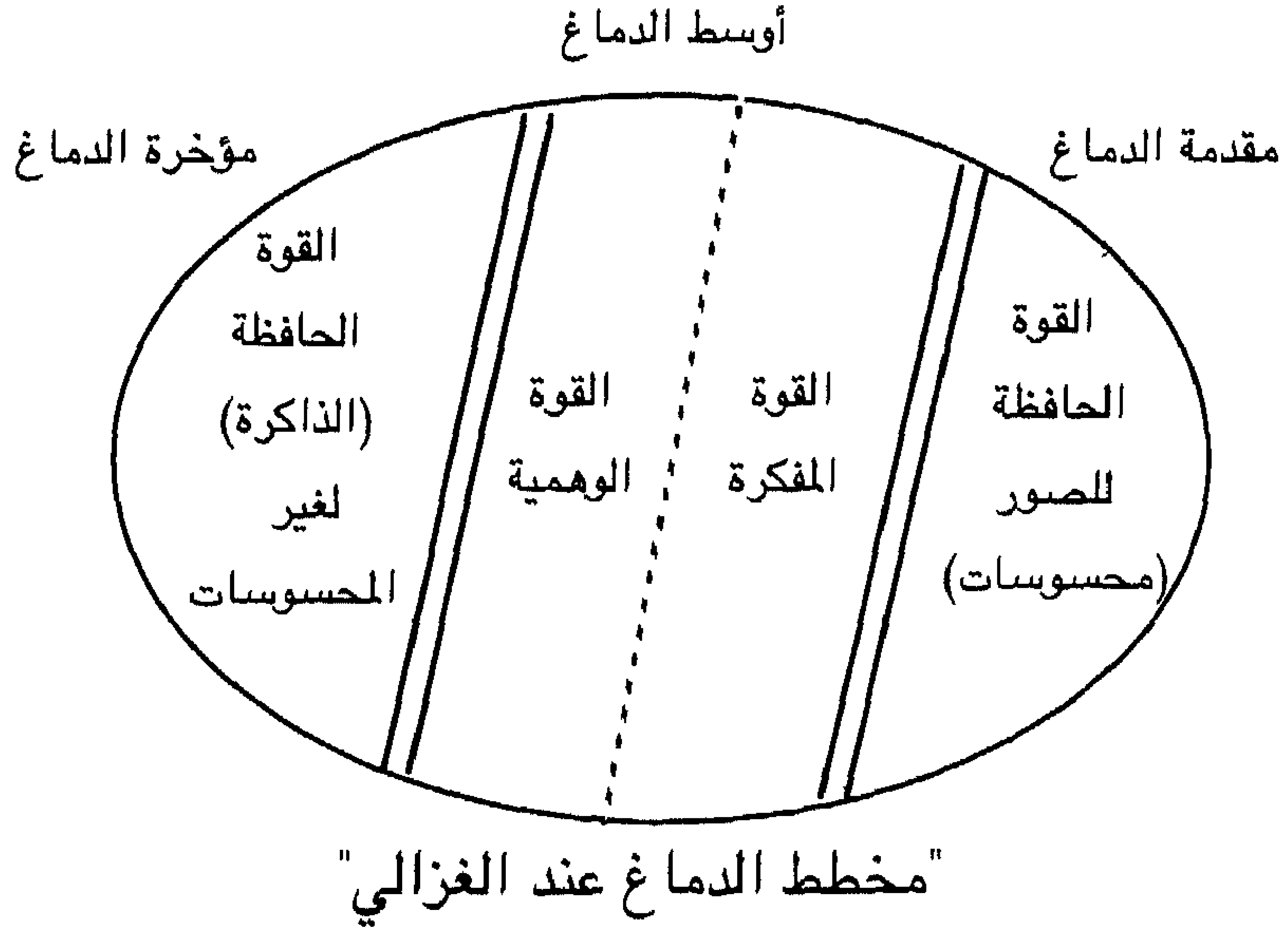
*****

وأذهب أخيراً إلى المفهوم الثالث والأخير في هذه الفقرة وهو الدماغ (بعد القلب والعقل) وكيف نظر له العلماء المسلمون، ملفتاً النظر إلى أن التقسيمات التي ذهبوا إليها كان لها سابقة في الفكر الاغريقي أولاً، وإلى أنها ارتبطت بمفاهيم قوى النفس من ناحية أخرى ثانياً، كما أنها لم تسبب أو توضح علة هذه التقسيمات من ناحية أخرى ثالثاً.

* ففي (ميزان العمل) يقسِّم **الغزالي** الدماغ إلى ثلاثة أجزاء:

- التجويف الأول من الدماغ: وهي القوة القابلة لمدركات الحواس الخمس والحافظة لها (ويسميها الحافظة للصور)، وبحلول آفة فيها تختل هذه القوى (ارتباط الذاكرة بالجهاز العصبي).
- التجويف الأوسط من الدماغ، وتقع فيه القوة المفكرة، وهي مرتبة بين خزانة الصور وخزانة المعاني وتقوم بتركيب بعض ما في الخيال مع بعضه وتفصل عن بعض بحسب الاختيار. وفي نهاية التجويف الأوسط من الدماغ تقع (القوة الوهمية) وهي القوة التي تدرك معاني غير محسوسة من المحسوسات الجزئية.
- وفي التجويف المؤخر من الدماغ تقع (الذاكرة) وهي القوة الحافظة لهذه المعاني غير المحسوسة.

فإذا ما أردنا التوضيح على شكل (مخطط) - وسأحاول رسم مخطط لكل من سننقل عنه، ليس كمخطط (تشريحي) وإنما (موقعي) فقط - نجد أن شكل الدماغ كما يتصوره **الغزالي** على هذه الهيئة .

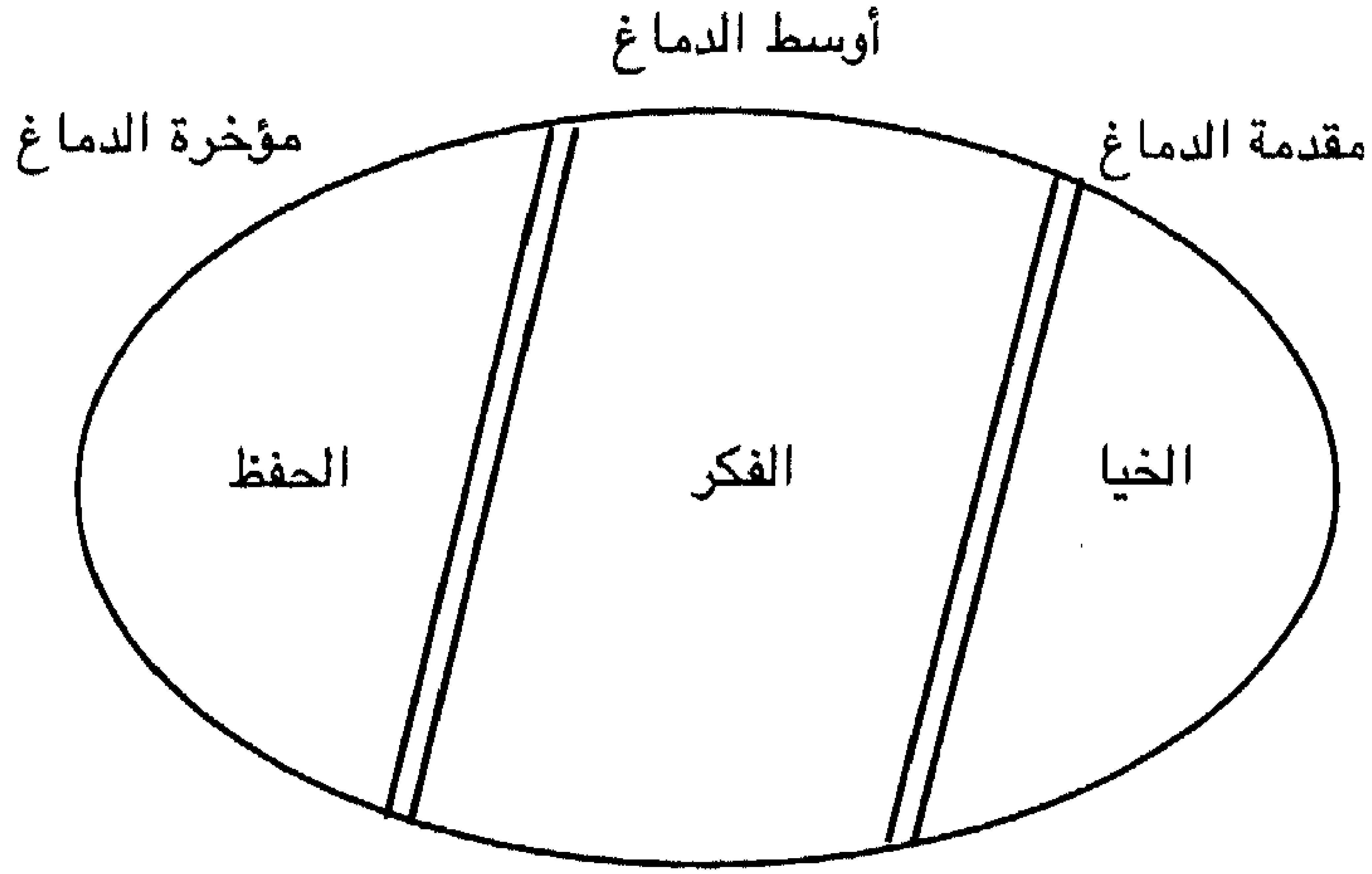


"مخطط الدماغ عند الغزالي"

**شكل رقم (٢)**

* ويقسّم **ابن عربي** (فلسفة الأخلاق) الدماغ إلى ثلاثة أقسام كذلك :
- مقدمة مسؤولة عن الخيال ليلقي المحسوسات (شاهد مصدق) .
- وسط مسؤول عن الفكر للتمييز والترجيح في القضايا (حاكم محقق) .
- ومؤخرة مسؤولة عن الحفظ لصون ما حكم به الفكر في القضايا (أمين موثق) .

ويرى أن (الدماغ) هو حضرة (القوة الناطقة) ، أما (القلب) فحضرته (القوة الغضبية) و (الكبد) حضرته (القوة الشهوية) ولها تدبير الجسد .




**-الدماغ حضرة القوة الناطقة-**

**"مخطط ابن عربي للدماغ"**

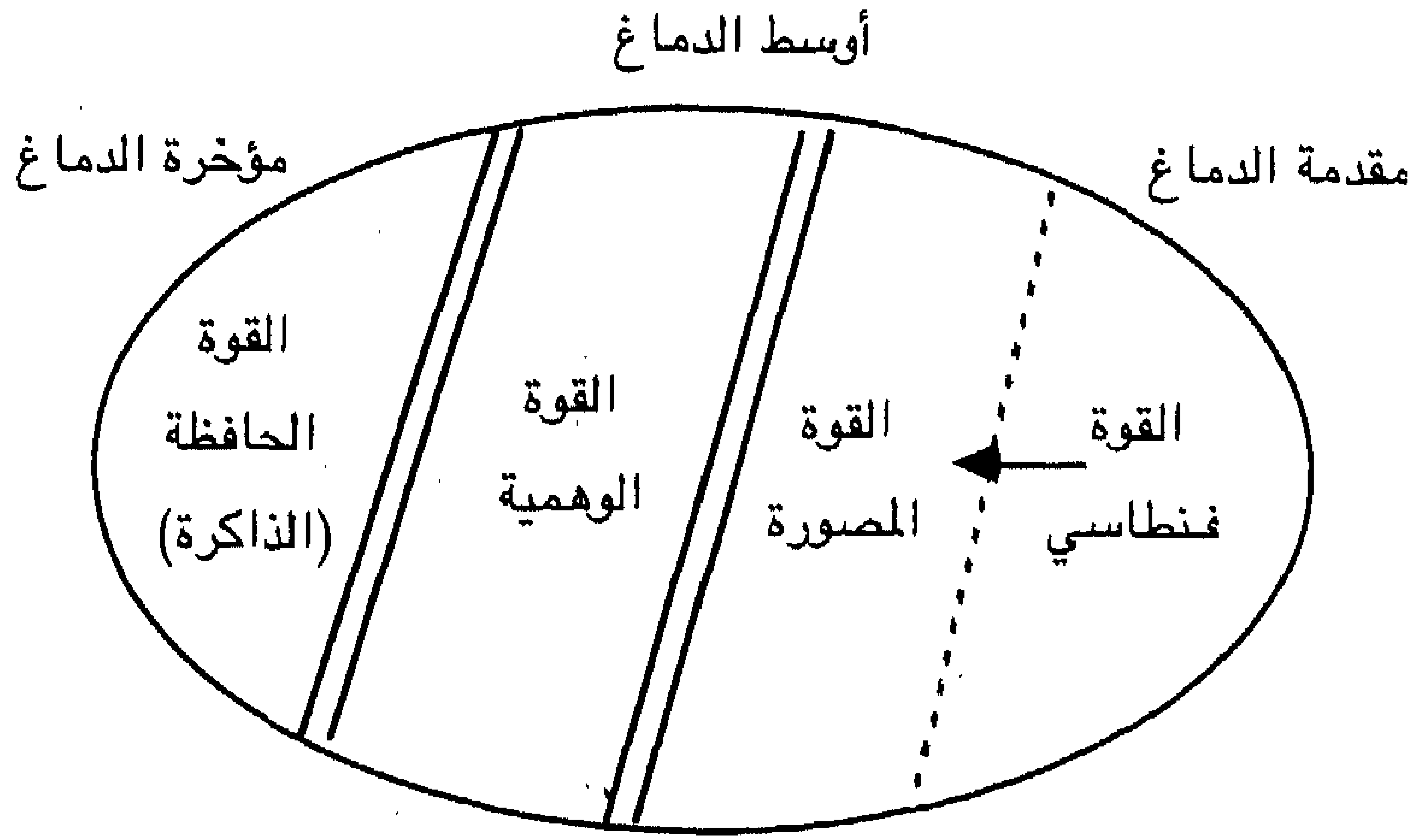
**شكل رقم (٣)**

* ولا يختلف **الشيرازي** (الطب الروحاني) [1] في شيء تقريباً عن ابن عربي عند تقسيم الدماغ:

- فالمقدمة للتخيل
- والوسط للفكر.
- والمؤخرة للذكر.

---

[1] «سيرد في هذا الكتاب عنوان (الطب الروحاني) لثلاثة من علماء المسلمين أرجو التمييز بينها:
١- الطب الروحاني، لأبي إسحاق، إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز أبادي الشيرازي، المتوفي ٤٧٦هـ، مطبعة المفيد، ١٣٩٩هـ (٥٠ صفحة قطع ١٧سم).
٢- الطب الروحاني، لأبي الفرج، ابن الجوزي البغدادي المتوفي ٥٩٧هـ/ دمشق / مكتبة القدس والبدين/١٩٢٩ (٥٤ صفحة قطع ٢٤سم).
٣- الطب الروحاني، لأبي المعالي فخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن ابن علي. المتوفي ٦٠٦هـ. (صاحب التفسير الكبير). ضبطه وقدم له سليم البواب، دمشق- بيروت، دار الحكمة، ١٩٨٦م (١٢٦ صفحة قطع ٢٤سم)».




**"مخطط الدماغ عند ابن سينا"**

**شكل رقم (٤)**

* أما **ابن سينا** (النجاة) فيفصِّل، على طبيعته، أكثر في هذا الباب، إلا أنه رغم هذا التفصيل الدقيق يبقى في ذات الإطار والاتجاه :

- فالمقدمة -أي مقدمة الدماغ- تتكون من تجويفين :

* التجويف الأول : قوى فنطاسيا تقبل بذاتها جميع الصور المنطقية في الحواس الخمس وهي الحسي المشترك .

* ومؤخرة المقدمة (التجويف الثاني)، وهي قوة الخيال أو القوة المصورة، وفيها فقط ما يقبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس وتبقى فيها بعد غيبة المحسوسات .

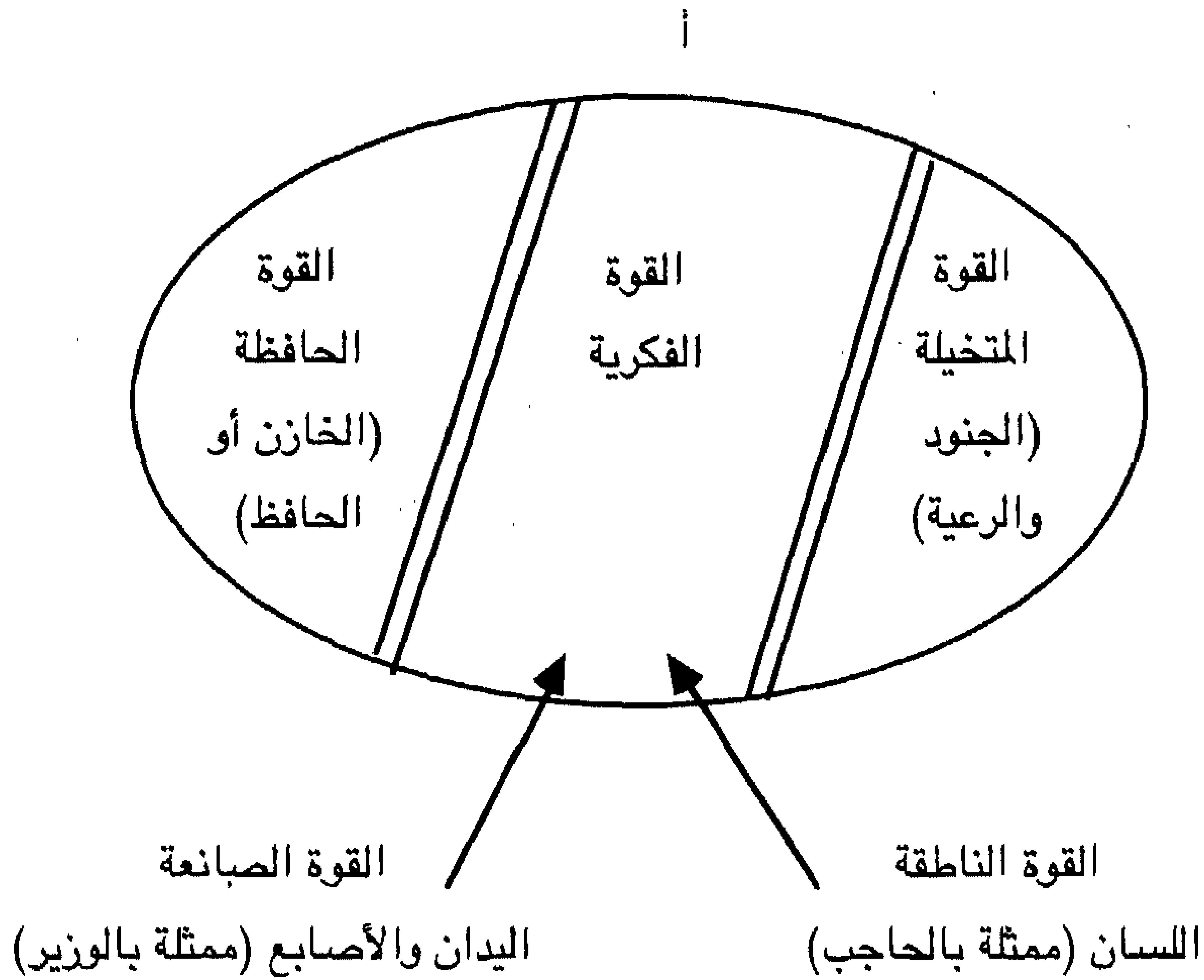
- الوسط : وفيه القوة الوهمية، وهي في نهاية التجويف الأوسط، تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية .

- المؤخرة : وفيه القوة الحافظة الذاكرة (في التجويف المؤخر) تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني غير المحسوسة في المحسوسات الجزئية .

* وأخيراً، فإن **إخوان الصفا** يقسِّمون (الدماغ) إلى ذات الأقسام (تشريحاً) مع اختلاف في بعض التسميات، إضافة إلى أنهم شبهوا الدماغ (بالمملكة) ونعتوا أقسامه ببعض النعوت التوضيحية :

- فالمقدمة : هي القوة المتخيلة وظيفتها جمع المعلومات وتقديمها إلى القوة المفكرة (ويمثلونها بالجنود والرعية).
- والوسط : وهي القوة المفكرة وتتصل بها قوتان :
  - القوة الناطقة (اللسان) ويشبهونه (بالحاجب أو الترجمان).
  - القوة الصانعة (اليدان والأصابع) ويشبهونها (بالوزير).

  ويشبهون الوسط بأكمله (بالمَلك).
- المؤخرة : وفيه القوة الحافظة، ويشبهونها (بالخازن أوالحافظ لودائع الملك)




**"مخطط الدماغ عند إخوان الصفا"**

**شكل رقم (٥)**

فإذا ما نظرنا إلى الأشكال التخطيطية الخمسة للدماغ (**الغزالي، ابن عربي، الشيرازي، ابن سينا، إخوان الصفا**) يمكن أن نستخلص من مجمل ما فيها :

١- أن الدماغ بمجمله، حسب تصورهم، هو في ثلاثة أجزاء رئيسة فقط (مقدمة - وسط - مؤخرة) وقد يتفرع واحد منهم ليتألف من جزئين فقط لا أكثر.

٢- أن وظائف الدماغ محصورة في (التخيل - التفكير - الحفظ) بحسب أجزاء الدماغ الثلاثة تباعاً، وان اختلفت التسميات والألفاظ، مع ملاحظة تداخل مفهوم (الخيال) بالإدراك الحسي أو المحسوس عند العلماء المسلمين.

ويجدر أخيراً أن نلاحظ أن الأجزاء الثلاثة المكونة للدماغ (المقدمة - الوسط - المؤخرة) ربما تتكلم عن (المخ - المخيخ - النخاع المستطيل). ولا زلنا نقسِّم الدماغ الآن إلى المخ (وهو مكون من فصي المؤخرة Ocipital، والفصين الصدغيين Temporal، والفصين الجداريين Parietal، وفصي الجبهة Frontal، والتلاموس Thalamus والهايبوتلاموس Hypothalamus) والمخيخ Cerebellum والنخاع المستطيل Medulla. وما أفاد به العلماء المسلمون من (الأجزاء الثلاثة) إنما هو -في رأيي- قد تم من خلال النظرة الخارجية التشريحية لدماغ الإنسان.

**ثالثاً : مفهوم الشخصية الإنسانية ومدلولاته في التراث الإسلامي.**

يذكر **الحبابي** (١٩٨٣) أن مفهوم (شخص) قد اكتسب منذ فجر الإسلام معاني كثيفة حية مليئة، فإذا كان المفهوم في القرن الأول للهجرة لم يعثر على لفظة مطابقة تفي معناه بكامل الدقة، فقد كان له برغم ذلك دلالة، حيث اكتسب بفضل تعاليم الإسلام محتوى داخل سياق خاص، فصارت معانيه تزداد دقة وتحديداً. حيث نتج انقلاب شامل في الذهنية العربية أخرجها من الصور الجماعية الفضفاضة اللامحدودة إلى التعقل الفردي وإلى الوضوح والوعي. ولم تعد القبيلة وحدها منبع كل القيم وتجسيداً للحقيقة، بل أصبح كل عضو من القبيلة بصفة شخصية، دون اعتبار لمكان أو جسم، يشعر بوجوده كشخص يحمل كرامة وقيماً مقدسة، لا عن طريق العصبية القبلية ولكن لأنه «شخص» وكفى.

فعوضاً عن أن يبقى العربي فرداً يذوب في القبيلة، داخل اتصال أفقي، صار شخصاً يشعر بشخصيته ذاتها، ويتصل عمودياً بكائن مطلق: الخالق المتعالي، الذي سوّى بين العربي والأعجمي، وكرّمه في عمومه، وفضله على كثير ممن خلق تفضيلاً، وسخر له كل ما في الأرض واستخلفه فيها.

فالإسلام قد غير مفهوم (الأنا) إلى شعور ووعي، والوعي قبس من نور الله. في حين لم يكن (الأنا) في العصر الجاهلي مركَّزاً في داخله بل مشتتاً على الخارج، منعدم الذاتية الخاصة، حسبه المشاركة في ذاتية قبلية مشاعة:

وهل أنا إلا من (غزية) إن غوت غويت وإنْ ترشد (غزية) أرشد

هذا هو مفهوم (الأنا) الجاهلية الذي يعبر عنه دريد بن الصمة أفضل تعبير. هذا من جهة، وإذا ما نظرنا إلى الفلسفة الاغريقية من الطرف الآخر وجدنا أن الانتقال كان بين الفرق النوعي بين الناس: «فالأرقاء مجرد آلات حية مُشيَّئة/ أرسطو» إلى فرق كيفي في الإسلام: ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (الحجرات: ١٣).

لقد ساد الفكرَ اليوناني -كالقبلي العربي- روحٌ استعلائية طبقية. فلقد رفع الامبراطور (كاليجولاليس) مرتبة حصانه إلى رتبة قنصل من قناصل روما، متصوراً أنه يمكن لحصانه أن يتجاوز طبيعته الحيوانية. في الوقت الذي يتحدث فيه أفلاطون عن روح للرقيق موصولة بروح الحصان والكلب. فسادت الروح الاسترقاقية في فكر الرومان والاغريق وسلوكهم.

إن مثل هذا التحول الجذري في مفهوم (الأنا) جسَّم في الإنسان فكرة (شخص) بمحتواها التعميقي في ميدان الأخلاق وميدان السياسة، حيث تمتعت (الأنا) باستقلال ذاتي محاطة بترابط متوازن مع (النحن) التي عُبِّر عنها بلفظ (الأمة) إسلامياً.

ونرجع لنبحث في مفهوم «الشخصية» لغة ومفهوماً عند العلماء المسلمين ومفكريهم.

فكما تداخلت مفردات ومصطلحات عدة في مفهوم (النفس الإنسانية)، فإن عدة مفردات أخرى تشابكت في مفهوم (الشخصية الإنسانية) كذلك. علماً بأن مصطلح (الشخصية) بنص التعبير لا وجود له البتة لا في القاموس العربي غير المعاصر أولاً، ولا بتعبير أي من العلماء المسلمين في تراث الفكر الإسلامي ثانياً.

وحتى لفظ (شخص) لم يذكره القرآن الكريم قط ولم يستخدمه أحد من العلماء المسلمين قبل **إخوان الصفا** و**ابن سينا** كما سيرد تفصيلاً بعد قليل. فهناك مفردات أخرى دلت على (الشخص) في كتاباتهم وقبل ذلك في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الكريمة مثل (إنسان) و (فرد) و(امرؤ) وكذلك (ذات) في الكتابات المتأخرة.

ولنرجع إلى قواميس اللغة لنعرض بايجاز شديد الموقف اللغوي من هذه الألفاظ قبل مرورنا عليها عند كتابات العلماء المسلمين.

* نبدأ بلفظ (شخص) و (شخصية).

- ورد لفظ (شخص) في (لسان العرب): «جماعة شخص الإنسان والجمع أشخاص وشخوص وشِخاص وهو كل جسم له ارتفاع وظهور».
- أما قاموس (المحيط) فيذكر (الشخص) على: «أنه سواء الإنسان وغيره تراه عن بعد». وفي قاموس (المنجد) كذلك، ويضيف عليه أن اللفظ يطلق على الإنسان ذكراً أو أنثى». وعند المولدين: «التمثال الذي يصنع من الحجارة وغيرها». ولا يختلف (مختار الصحاح) عن ذلك «(فالشخص) سواء الإنسان وغيره تراه من بعيد، وجمعه في القلة (أشخص) في الكثرة (شخوص) و (أشخاص)».

وفي القواميس العربية الأربعة أعلاه لا تجد في المقابل أي ذكر لمصطلح (الشخصية) لا نحتاً ولا اشتقاقاً ولا تصريفا.

ولم أجد لها ذكراً إلا في قاموس عصري (معجم اللغة العربية) فيعرِّف (الشخص) على أنه: «كل جسم له ارتفاع وظهور وغلب في الإنسان». وعند الفلاسفة (هو الذات الواعية لكيانها المستقلة في إرادتها).

أما (الشخصية) فهي مجموعة الصفات التي تميز الشخص عن غيره (مأخوذاً من علم النفس)، وفلسفياً هي "وحدة الذات بما فيها من وجدان وفكر وإرادة وحرية واختيار.

ثم يذكر (المعجم ذاته) لفظ (الشخصانية)، وهو التعبير الذي يستخدمه أهل المغرب العربي بدلاً من الشخصية، على أنها نظرية قال بها بعض الفلاسفة، ومؤداها أن الشخصية في قمة المقولات، وهي التي تعقل العلم باعتبارها قيمة مطلقة.

ولا شك أننا (الآن) نستخدم لفظ (الشخصية) ترجمة للفظ Personality في اللغة الإنجليزية مشتقة من الفعل (شخَّص) أي أقام أشكالاً واضحة المعالم وبارزة ولها كيان مرئي.

ورجوعاً إلى اللغة اللاتينية الأصل فإن مصطلح Personal يدل فيها على القناع أو المظهر الخارجي للإنسان أو على شبحه الظاهر (أي ظلّه)، وقد تحور في اللغة الانجليزية الآن ليدل على (ذاتي) و(شخصي)».

ويذكر **الحبابي** (١٩٨٣) «أن الجذر الثلاثي (ش. خ. ص) كان موجوداً قبل الإسلام وتعددت معاني مشتقاته، ورغم ذلك فإن العرب لم تعرف لفظة (شخصية) ولا مفهومها بدلالته المعاصرة. ولقد استخدم **(إخوان الصفا)** و (ابن سينا) كلمة (شخص) لأول مرة وشحنوها بمفاهيم جديدة تمخضت عنه الثقافة الإسلامية العربية، وترعرعت في الطقس الفقهي والفلسفي. (فالشخص) قوة مبادرة واختيار: يلتزم ويندمج وينسجم ويشعر، فيقبل أو يرفض. تلك هي الخصائص اللازمة للاعتراف بأن (الشخص) استقلال ذاتي». ويمكن أن يلاحظ أن تعريف **(الحبابي)** تعريف توفيقي بين النظرة (النفسية) للشخص والنظرة (الفلسفية) له آناً واحداً.

أما في علم النفس فإن (الشخص) يعني الإنسان بمفرده وبكليته في ذات الوقت: فهو شخص واحد لا غير، له استقلاله وسلوكه الذاتي أولاً، وبمجمل ذلك الشخص ثانياً؛ أي بجسمه وعقله وسلوكه وشعوره: مدركاً وغير مدرك.

*** أما لفظة (فرد):**

- فهي في «(لسان العرب) في صفات الله تعالى، والفرد الوتر والجمع أفراد وفرادى، وهو نصف الزوج، وهو الذي لا نظير له»، والجزء الأخير هو الذي يهمنا في دراستنا النفسية للفرد.
- وما يذكره (مختار الصحاح) هو أن «(الفرد) وتر والجمع أفراد وفرادى، والفريد الدر إذا نظم».
- وفي (المحيط): «نصف الزوج، ومن لا نظير له».
- وفي (المنجد): «ذات الشيء تقريباً».

وخلاصة القول أن الفرد (واحد) فقط (لا نظير له). وهو لا يخالف معناه النفسي المعاصر تقريباً.

*** ولفظ (الذات):**

- لا يرى (لسان العرب) «أن لها وجوداً في معناها، وإنما أخذت من الأسماء الناقصة وإعرابها لتعطي معنى الحالة أو الساعة».
- والقاموس (المحيط) وغيره يقول نفس الشيء تقريباً: والقرآن الكريم يذكر (الذات) بأشكال مختلفة:

  - فللإنسان: ﴿إنّه عليم بذات الصدور﴾ (الملك: ١٣)
  - وللنار: وهي الجماد - ﴿ذات لهب﴾ (المسد: ٣)
  - وللسماء ﴿ذات البروج﴾ (البروج: ١)
  - وللجهة ﴿ذات اليمين وذات الشمال﴾ (الكهف: ١٨)

أما من الناحية الفلسفية أو النفسية فهي تدل على ماهية أو وجود، كما تدل على (الفرد) أيضاً. ويأتي (معجم اللغة العربية) على «الذات بأنها (نفس) أو (شخص)».

*** أما لفظ (امرؤ)**

- ففي (لسان العرب) «أنه (الإنسان) وامرأة تأنيثها».
- وفي (المحيط) هو «(الإنسان) أو الرجل ولا يجمع من لفظه».
- وكذلك في المنجد وغيره.

*** ونأتي أخيراً على لفظ (إنسان):**

- (فلسان العرب) «يرى أنه سمي إنساناً لأنه عهد إليه فنسي، والإنس جماعة الناس والجمع أناس».
- والقاموس (المحيط) «يذكر أن الإنسان هو البشر، والإنسان الواحد (إنسي) وجمعه (أناسيّ) والمرأة إنسان».
- والمنجد يذهب ذات المذهب كذلك. ولقد استخدم مصطلح (إنسان) في الفكر الإسلامي أكثر من أي مصطلح آخر سواء (امرؤ) أو (ذات) أو (شخص) أو (فرد). كما أنه من الناحية الأخرى قد استخدم أو ذكر في

نصوص القرآن الكريم أكثر من غيره من المصطلحات الدالة عليه قاطبة. وقد خوطب البشر فرداً وجماعة بالإنسان وأطلق مصطلحه على أفراد الجنس البشري عموماً. كما أورد القرآن الكريم أو ذكر أو خاطب الإنسان بأسماء أخرى: «يا بني آدم»، «يا معشر الجن والإنس»، «إنما أنا بشر مثلكم».

ويذكر القرآن الكريم لفظ (إنسان) بألفاظ أخرى كذلك تدل عليه ﴿كل امريء بما كسب رهين﴾ (الطور: ٢١)، ﴿وكلهم آتيه يوم القيامة فرداً﴾ (مريم: ٩٥)، ﴿يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها﴾ (النحل: ١١١)، ﴿بل الإنسان على نفسه بصيرة﴾ (القيامة: ١٤). فقد وردت ألفاظ (فرد) و (نفس) و (امرؤ) بذات السياق والمعنى والمفهوم لمصطلح (إنسان):

من كل ما ذكر (لغوياً وفلسفياً ونفسياً) فإن لفظ (الشخص) الذي اشتق منه مصطلح (الشخصية)، التي هي عنوان ومجال الدراسة في هذا الكتاب، إنما تعني ذلك (الإنسان) الذي نتكلم عنه، سواء ورد بلفظ (شخص - وهو لم يرد إلا متأخراً) أو بالألفاظ المرادفة الأخرى وهي: النفس، الذات، الفرد، امرؤ، ابن آدم، بشر، بل وحتى الروح، القلب، العقل، كمترادفات أخرى للنفس البشرية أو الإنسانية. وكما عبر عنها الإمام (**الغزالي**) بأنها مترادفات متشابهة، حيثما أطلق أي مصطلح منها فهو دال على المصطلحات المترادفة الأخرى.

وعند مراجعة ما كتبه علماء الفكر الإسلامي، فإن المصطلح الذي (هيمن) كلية على مساحة دراستهم للشخص أو الشخصية هو مصطلح (النفس) مع خلط قليل بمصطلحي (القلب) أو (الروح) وأحياناً (العقل).

أما لفظ (شخصية) كمفهوم يدل على الذات الإنسانية بمجمل أبعادها أو بمفهومها النفسي الحديث فلا يوجد عند أحد منهم كما ذكر، لا لسبب إلا لأن المصطلح بذاته لا وجود له في اللسان العربي خلال الحقبة الزمنية التي نكتب عنها.

ولكي نُبقي المضمون متطابقاً مع العنوان، فإن الدلالة على (المفردة) **أو** (المصطلح) سيؤخذ بدلالة المفهوم لا اللفظ. فحيثما ورد المفهوم المطلوب المحدد فإن ما يقابلها سيكون بمعنى (شخصية)، أيا كان المصطلح الذي أطلق عليه.

لذلك، فسوف يدخل في هذا المصطلح كل ما كتب عن الإنسان من حيث خَلقه وجبلَّته ونشوئه، أو من حيث سلوكه وخُلُقه وتعامله، أو من حيث وجَدانه وشعوره وخياله، أو من حيث فكره ومعتَقده، أو من حيث تأثير المجتمع والثقافة، التي يعيش فيها أو ينتمي إليها، عليه وتعامله معها.

وللأمانه العلمية، فإن العلماء المسلمين لم تكن لهم، في الغالب والمعظم، هذه النظرة الشمولية فيما كتبوا، سوى الشيخ الرئيس **ابن سينا** والإمام **أبو حامد الغزالي**. حيث حاولا دراسة الإنسان من مجمل محاوره ومحدداته تقريباً، هذا إذا أردنا النصوص، ولكل عالم ومفكر منهم على حدة، أما إذا نظرنا إليهم نظرة كلية متكاملة نتصفح بها معظم أو جل ما كتب في هذا المجال للخروج بمعالم رئيسة، فإنه يمكن رسم بعض المحددات (للشخصية الإنسانية) التي أرادوها، كما حاولوا استنباطها من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

وبمعنى آخر، فإنهم رسموا (بمجموعهم) مخططاً أولياً لمعالم (الشخصية الإسلامية) على وجه التحديد، وليس (الشخصية الإنسانية) بمفهومها العام؛ إذ غلبت عليهم هذه النظرة. لأن الذي كان يهمهم في كل كتاباتهم (سَواء) الإنسان و (عدالته) و (حسن خُلُقه) وهي مقصورة دون مشاعة، وخاصة دون عامة.

## رابعاً : اتجاهات مستخلصة لمفهوم الشخصية إسلامياً .

من كل ما تقدم يمكن أن نحدد اتجاهين رئيسين (للشخصية) في المنظور الإسلامي لها : أولهما الشخصية الوسطيّة وثانيهما الشخصية الكلية :

### ٤/ ١ : الشخصية الوسطيّة (المتوازنة).

وكمرتكز أساس في الفكر الإسلامي ، ولأن الله خصّ الأمة المسلمة بأن جعلها أمة وسطاً ، فإن التوازن -أو الوسطية أو الاعتدال كما تردان على لسان العلماء والمسلمين- في المعتقد والسلوك رسم أحد الأبعاد الأساس للشخصية -أو الشخصانية كما يطلق عليها أهل المغرب العربي- المسلمة .

وكما أوضحنا في مفهوم النفس ، فإن الإسلام قد ركز على مفاهيم النفس والروح والقلب والجسد والحياة ، ضمن مفهوم واحد ، وشخص واحد ، بحيث أوجب على المسلم أن يحيط بها جميعاً أولاً ، ويعطي كل واحد منها حقه ثانياً . فلا انصراف إلى (الروح) كلية : (لا رهبانية في الإسلام) ، (ان لجسدك عليك حقاً) . ولا انصراف إلى (الجسد) كلية : ﴿وليستعفف الذين لا يجدون نكاحاً﴾ (النور : ٢٣) ، ﴿وكلوا واشربوا ولا تسرفوا﴾ (الأعراف : ٣١) .

توازن عقلاني بين كل معطيات الإنسان أو جوانب شخصيته : ﴿وابتغ فيما اتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا﴾ (القصص : ١١١) فالإسلام لا يعتبر المادة أو الجسد شراً أصلياً كما هي الأفلاطونية المحدثة أو عند أفلوطين وحتى في بعض الاتجاهات الصوفية في الفكر الإسلامي . فالله خلق عالمنا المادي بنفسه ، فلا هو بسقطة أو انحطاط كما عند أفلوطين والغنوصيين ولا هو بعالم موصوم بخطيئة أزلية كما هو عند الفكر المسيحي ، إنه صنع الله العظيم ، ومن أحسن من الله صنعاً لقوم يوقنون . (**الحبابي** / ١٩٨٣) .

فلقد خلق الله سبحانه وتعالى آدم عليه السلام من طين مادي (من صلصال كالفخار ، من حمأ مسنون ، من طين لازب) ثم نفخ فيه من روحه : ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾ (الحجر : ٢٩) .

إن عظمة الإسلام في دفع الشخصية المسلمة للتوازن والتوسط والاعتدال هو قولبتها في وحدة الأصل وثنائية الاختيار:

- فالأصل واحد فقط؛ إذ الخالق لكل شيء في كل الكون هو الله الواحد الأحد سبحانه وتعالى.
- والاختيار على طريقين ﴿قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها﴾ (الشمس: ٩، ١٠) وهو ما يسمى في الفقه: التكليف.

وكذلك:

- أحادية السلوك المطلوب ﴿وأنّ هذا صراطي مستقيماً﴾ (الأنعام: ١٥٣) ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ (الفاتحة: ٥).
- وثنائية الاختيار في الأتّباع سواء في اختيار الطريق (الحلال والحرام) أو في الجزاء القاضي بنوع الطريق المتبع (الثواب والعقاب).

* فالإمام الصوفي **المحاسبي** يدعو في (المسائل في أعمال القلوب والجوارح) إلى التوازن بين القلب والجوارح: دون تطرف إلى روحانية مفرطة وتغافل عن الدنيا، أو استغراق في الشهوات.
* ويعبر الإمام **الغزالي** (كيمياء السعادة) عن الشخصية الوسطية عندما يعتبر أن السعادة يقوم على تمامها ثلاث قوى (الغضب، الشهوة، العلم)، ويقرر أن المسلم يحتاج إلى أن يكون أمرها جميعا متوسطاً:

- فإن زادت فيه قوة الشهوة أخرجته إلى الرخص فيهلك، وكان الفسق والفجور، وإن نقصت كان العجز والفتور، وإن توسطت كانت العفة والقناعة.
- وكذلك الغضب، إذا زاد أخرج الإنسان إلى الحمق، وسهل عليه الضرب والقتل، وإذا نقص ذهبت الغيرة والحمية في الدين والدنيا، وإذا توسطت كان الصبر والشجاعة والحكمة.

وبهذه الوسطية تستطيع الشخصية المسلمة أن تعمل بنشاط وفاعلية موجهة، متجاوزة (الاحباط) ومهيمنة على (الصراع) ومحجِّمة (للوسواس والقلق).

ومن هنا فإن الغلو لن يكون سمة للشخصية المسلمة بأي شكل من أشكاله: رقياً أو هبوطاً على حد سواء.

فعن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال: قال لي رسول الله ﷺ: «يا عبد الله ألم أخبر أنك تصوم النهار وتقوم الليل؟ فقلت: بلى يا رسول الله، قال: فلا تفعل، صم وأفطر، وقم ونم، فإن لجسدك عليك حقاً، وإن لعينك عليك حقاً، وإن لزوجك عليك حقاً، وإن لزورك عليك حقاً...»[1]. ولقد نادى المصطفى ﷺ في أمته: «هلك المتنطعون» قالها ثلاثاً[2].

### ٤/ ٢ الشخصية الكلية:

وقد ندعوها (الكلية الشخصية) كذلك، فالتربية الإسلامية للشخصية (أو للفرد) تعطي كل جانب من جوانب حياته العناية الكاملة والفائقة بوسطية متوازنة دون افراط أو تفريط. حيث يمكن دمج الاثنين بما يمكن أن اسميه (الكلية الوسطية).

يلخص لنا الإمام **الغزالي** هذه الكلية الوسطية (في المستصفى) بقوله " «مقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، وعقلهم، وجسدهم، ونسلهم، ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة».

إن هذه النظرة (الكلية) هي التي جعلت المسلم يعيش اتزان حياته واعتدالها:

* فالجسد له حقه (كما ورد في حديث عبد الله بن عمرو بن العاص): عناية بالنوم والراحة والمقيل، عناية بنظافة الجسم وطهارته، عناية بالجنس والتناسل والتكاثر والتوادد والتعاطف، عناية بالمرض ودفع وحث للتداوي

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم (٣٠)، باب (٥٥)، حديث رقم ١٩٧٥، ٢/ ٦٠٩.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب العلم (٤٧)، باب (٤)، حديث رقم: ٦٧٢٥، ١٦/ ٤٣٧.

والعلاج والوقاية، نظافة في الملبس والثوب والزينة والطيب ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾ (الأعراف: ٣٢).

* والعقل له حقه، فالإسلام لم يهتم بالعقل فحسب، وإنما عمل على إعادة تشكيله من جديد بما يتفق والوظائف المكلف بها. وبدلاً من اتكالية وثنية سطحية عقيمة تعمل الصنم بيدها ثم تعبده وتسأله، فإن جاعت أكلته، إلى تفتح وتدبر وتبصر وعقلانية وتوازن بين المعطيات وتحكم بالموضوعية، وتنطلق من الجزئيات المبعثرة إلى الكلية الواحدية الشاملة، لتسبر وحدانيتها ووحدة خلقها أولاً، وتستنبط منها القوانين والسنن والنواميس الكونية الواحدة ثانياً، ولتتعبد خالقها عن وعي وادراك وتبصر ثالثاً: ﴿قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني﴾ (يوسف: ١٠٨). كل هذه دون أن يُترك لعقله العنان، بل أشار إلى قصوره ومحدودية إدراكه، خاصة فيما يتعلق بالأمور الغيبية.

* والقلب والوجدان يهذب العواطف والانفعالات والاتجاهات والميول والقيم، دافعاً إلى التدرج بشخصيته من مرتبة النفس الأمّارة (البهيمية) إلى النفس المطمئنة (العليّة) مروراً بالنفس اللّوامة:

- تدرج زماني: من الإسلام (مرحلة انشراح القلب أو الصدر) إلى الإيمان (الاستقرار في القلب وتصديق الجوارح) سمواً إلى مرحلة اليقين والتوكل المطلقين (الفناء في حب الله وفيمن يحبه).

- ارتقاء بالذات العليا: ففي المرتبة القصوى من التوتر نحو التعالي والكمال ينزغ المؤمن نحو الفناء في محبة الله، لا عن طريق تجسيده في ذواتنا، ولكن بتطبيق السلوك الذي يليق بمشيئته.

* والضمير رقيب يجعل من الذات العارفة المدركة للخير والشر حامية لنفسها بنفسها من الانحراف، معيِّرة لعمله على وفق ما يأمر به الله وينهى عنه، لا يخشى إلا الله الذي هو أحق بالخشية ولا يخاف أحداً غيره ﴿وتخشى

الناس والله أحق أن تخشاه﴾ (الأحزاب: ٣٧) فالله معنا في كل شيء ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ (الحديد: ٤)، و﴿لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء﴾ (آل عمران: ٥)، ﴿ويعلم ما تسرون وما تعلنون وهو عليم بذات الصدور﴾ (التغابن: ٤)، ﴿ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه﴾ (ق: ١٦)

وهذه تربية عجيبة لادراك ذاتي داخلي، وخشية ورقابة ذاتية داخلية، فإن ارتدع بها فنعمًا هي، وإن أراد الخروج عنها نُصح وأُمر بالستر والتستر عليه، فإن أراد الظَهور بها والشيوع عُزِّر وعوقب وأبعد ورجم حسب حجم خطيئته ومعصيته.

وتأخذ (**الشخصية الكلية**) هذه معنى آخر واتجاهاً آخر وهو عموم أو كل الفرد، في معادلة عجيبة تجمع (**الكلية**) في الفرد (**الانا**) والكل (**النحن**) من ناحية و (الوسطية) الشخصية من ناحية أخرى في آن واحد:

فالمنهج التربوي الإسلامي للفرد أو الشخصية يرتكز على الاستقلال للفرد (اعملوا فكل ميسر لما خلق له/ البخاري)[1] لا يتحمل فيه وزر الآخرين ﴿ولا تكسب كلُّ نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ (الأنعام: ١٦٤)، ويتحمل في نفس الوقت مسؤولية فعله كاملاً ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾ (الزلزلة: ٧, ٨)، ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾ (المدثر: ٣٨). فهو نسخة فريدة من صنع الله تعمل على قدر طاقتها وسعتها ﴿لا تكلف نفس إلا وسعها﴾ (البقرة: ٢٣٣).

إلا أن الطرف الآخر لهذه المعادلة هي شخصية تتطلب منه أن يتجاوز ذاته إلى الأمة، لإقامة العدل في هذه الأرض التي استخلفه الله فيها: آمراً بالمعروف، ناهياً عن المنكر، حافظاً لحدود الله؛ إن رأى منكراً حاول تغييره

---

(١) كتاب التفسير/ حديث ٤٩٤٩.

بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن عجز فبقلبه (استنكاراً واحتقاراً) وذلك أضعف إيمانه.

- توازن بين فرض العين وفرض الكفاية؛ أي ما على نفسه ذاتها وما عليه مع الآخرين.
- توازن بين (الأنا) والنحن (النفس والأمة).
- توازن بين ما له وما عليه (ما له لنفسه وما عليه مع الآخرين).
- مأمور بالقتال دون نفسه وماله وعرضه (دفاعاً عن الذات)، ومأمور بالجهاد إذا ما انتهكت أرض المسلمين أو أموالهم أو أعراضهم (دفاعاً عن الأمة).

هذه المعادلة هي ما سميتها في بداية الحديث (**الكلية الوسطية**) تجمع الأطراف في الوسط (اعتدالاً وتوسطاً) وتجعل الوسط متزناً بمحوريه (الفرد والأمة). وفي هذا الوسط الكلي بالذات يمكن أن يحدد موقع الشخصية الإسلامية وتوصف سماتها وسلوكياتها.

ومن الاتجاهين العامين المذكورين أعلاه نلاحظ أن منهجية دراسة (الشخصية) في التراث الإسلامي (كما سنأتي عليه في الفقرة القادمة)، إنما ستكون تجسيداً للثوابت المرجعية والمرتكزات الأساسية للتراث الإسلامي، والذي انعكس كلاً أو جزءاً، مباشرة وغير مباشرة، تصريحاً أو تلميحاً، تحليلاً أو تركيباً، استنباطاً أو استدلالاً لما كتبه العلماء المسلمون عن النفس أو الشخصية الإنسانية.

والفقرات اللاحقة ستدخل في رصد واستنباط ما كتبه العلماء المسلمون في هذا المضمار مع التحفظ مرة ثانية وثالثة أن (الشخصية) بمفهومها (الحديث) لم تكن قائمة في التراث الإسلامي لا لفظاً ولا نظرية. وإنما الذي جاء عليه التراث الإسلامي هو (الإنسان) بجسده وروحه ونفسه وسلوكه، وهو (في العموم) المقصود أو المراد بدراسة الشخصية الإنسانية في مفهومها الحديث أو المعاصر.

*****

# الباب الثاني

# محددات الشخصية الإنسانية في التراث الإسلامي

- مقدمة

أولاً : الفطري والمكتسب في الشخصية الإنسانية.

ثانياً : تصنيف الشخصية الإنسانية وسماتها المشتركة

٢/١ : اتجاهات تصنيف الشخصية في التراث الإسلامي:

* الاتجاه العقائدي

* الاتجاه الفلسفي

٢/٢ : السمات والخصائص المشتركة

٢/٣ : السمات القومية (المجموعية)

٢/٤ : السمات الفردية

ثالثاً : علاقة الشخصية بأطوار النمو الإنساني

رابعاً : الدوافع (البواعث) الإنسانية في التراث الإسلامي:

٤/١ : أنواع الدوافع وطبيعتها.

٤/٢ : البواعث الإنسانية في التراث الإسلامي

٤/٣ : بواعث الشهوات والهوى واللذات.

* * * * *

# محددات الشخصية الإنسانية في التراث الإسلامي

**مقدمة :**

تُدْرَسُ الشخصيةُ الإنسانية من خلال محددات رئيسة، وأحياناً تضاف لها محددات ثانوية. وفي الحالتين يدور الحديث أساساً حول العوامل المؤثرة في تكوين الشخصية الإنسانية أولاً، وتنميطها أو نمذجتها ثانياً، وأسباب اختلاف السلوك الإنساني لكل منها ثالثاً.

والمحددات الرئيسة لدراسة الشخصية الإنسانية وهي التي تهمنا دون الثانوية منها، هي مجموعة العوامل المؤثرة فيها : سواء أكانت (بايولوجية - فيزيائية)، أو (اجتماعية) تخص تنشئة الفرد وخبراته وعلاقته بالآخرين، أو (ثقافية) تتعلق بالبيئة الثقافية الحضارية التي يعيشها : قيماً وتقاليد واتجاهات وعادات ومعتقدات.

وفي علم النفس، وعلم الشخصية بالذات تصنف العوامل أو المحددات أحياناً إلى شطرين : عوامل وراثية وعوامل بيئية :

- فالوراثية ترجع بدورها إلى الغدد الصماء وإلى الجهاز العصبي وإلى القدرات العقلية العامة (الذكاء).
- وكذلك العوامل البيئية، حيث ترجع هي الأخرى إلى البيئة الطبيعية (الجغرافية والمناخية) والبيئة الاجتماعية والبيئة النفسية إلى غير ذلك من التقسيمات.

وبالإجمال، فإن دراسة (المحددات) هي دراسة للعوامل المؤثرة في الشخصية الإنسانية التي يتم من خلالها، منفردة أو مجتمعة، اختلاف السلوك الإنساني الذي يطبع كل فرد منا بطابع خاص، ينم عن خصائصه وصفاته وسلوكه ومعتقده واتجاهاته وميوله وعواطفه، والتي نطلق عليها بكليتها

(**الشخصية**). وقد تسمى هذه الخصائص بالسمات أو الأنماط أو السلوكيات أو الاستجابات إلى غير ذلك من المصطلحات النفسية المعاصرة في هذا المجال. ولكنها، تحت كل المسميات، إنما هي نتاج أو مخرجات للشخصية وليست الشخصية بذاتها أو محدداتها؛ أي أن هذه المخرجات، بمعنى آخر إنما تعبر بمجموعها عن نمط معين من الشخصية.

والسؤال المطروح هو عن الأسباب أو المدخلات التي أدت وتؤدي إلى هذه المخرجات المتباينة؟

وسواء سميت محددات أو عوامل مؤثرة فإنها تعني أو يقصد بها على الأقل ذات الشيء. وقد يكون مصطلح (العوامل المؤثرة) أفضل استخداماً فهي أشمل وأعم؛ لأنها تتعلق بكل ما يؤثر بالشخصية أو تتأثر به.

وفي هذا الباب، سيتم التعرض إلى العوامل المؤثرة من بابها الواسع الذي يشمل كل ماله علاقة بتكوين وتنميط الشخصية الإنسانية.

*****

## أولاً : الفطري والمكتسب في الشخصية الإنسانية.

ونعني بالفطري ؛ أي الجانب الذي جُبل عليه الإنسان، أو الهيئة أو الوظيفة التي خلق الله الإنسان عليها، وهناك من يدعوها (بالوراثة). والفرق بينهما: أن الفطرة أو الجبلة تشمل كل بني الإنسان، سواء في التركيب الفردي للإنسان أو الموروث الإنساني المشترك لكل الناس. أما الوراثة فهي أقل شمولاً، حيث يستدل بها على الموروث من الآباء عن طريق انتقال الجينات الوراثية عبر الأجيال المتلاحقة وبذلك فهي خاصة بالفرد بينما الجبلة خاصة بالخلق.

ونعني بالمكتسب: فهو ما يكتسبه الإنسان من خلال التنشئة والتعلم والخبرة والممارسة والتدريب.

وعند تحديد (الفطري) في الشخصية الإنسانية، فإن كل ما عداه سوف يكون أو يدخل في باب (المكتسب).

وقبل التطرق إلى الفطري أو الموروث أو ما جبل عليه الإنسان عند العلماء المسلمين، لا بد من الإشارة إلى أن الأساس الذي صنف العلماء المسلمون على وفقه (أمزجة) الإنسان و(نفس) الإنسان و (قواها) و (عقل) الإنسان وتجزئة (دماغ) الإنسان، أو حتى في فلسفة النفس وأزليتها وقدمها وحدوثها وخلقها وغير ذلك، كلها قد بُنيت في الفكر الإسلامي على قاعدة اشتقت أو ارتكزت بشكل أو بآخر مباشرة وغير مباشرة من الفكر الاغريقي السابق لها. ولكنهم غيروا بعض الشيء إضافة وحذفاً، وابتدعوا الشيء الكثير حسب مقتضيات المعلومات الجديدة أو البديلة التي أضافها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة أولاً، ومقتضيات سنة تطور المعرفة الإنسانية وبنائها التراكمي عبر الثقافات ثانياً.

فالنفس الإنسانية (النباتية - الحيوانية - الناطقة)، وقوى النفس (غاذية- حاسة - متخيلة) التي جاء بها أرسطو، والأمزجة الأربعة للإنسان (سوداوي -

صفراوي - بلغمي - دموي) التي تكلم عنها هيبوقراط، وغيرها، كما سيرد ذكرها في الفقرات اللاحقة، سنجدها مبثوثة متفرقة بين كتابات العلماء المسلمين، رغم اختلاف مشاربهم وانتماءاتهم ومدارسهم الفكرية والفقهية.

ولنرجع إلى الفطري والموروث من السلوك الإنساني، وخير ما نفتتح به مقالة الفطري والمكتسب في الشخصية الإنسانية حديث رسول الله ﷺ وهو يمدح (أشج عبد القيس) بقوله: «إن فيك خلتين يحبهما الله: الحلم والأناة، قال: يا رسول الله: أنا أتخلق بهما أم الله جبلني عليهما؟ قال: بل الله جبلك عليهما، قال: الحمد لله الذي جبلني على خلتين يحبهما الله ورسوله»[1].

فسؤال (أشج) عن الخلقين كان سؤالاً عن الفطرة (جبلت عليهما) أو عن اكتسابه لهما (تخلقت بهما)، أي هل زرعا فيه لا إرادياً أو وراثياً، هبة من الله وفطرة فطره الله عليهما، أم أنه اكتسبهما إرادياً من خلال المعرفة والخبرة والتعلم. فكان جوابه ﷺ أنه جبل عليهما ولم يتخلق بهما.

والحديث يخص جبلة فرد واحد فقط هو (أشج عبد القيس) دون غيره فيما يتعلق بهذين الخلقين. ومع ذلك فسيرد ذكره عند دراسة خصائص وسمات الإنسان المشتركة وغير المشتركة.

وهناك حديث آخر للمصطفى ﷺ فيما رواه ابن عدي عن أنس بن مالك «تزوجوا في الحجز «أي المنبت» الصالح فإن العرق دساس»[2]، وفي ذات الجامع أيضاً قول آخر للمصطفى ﷺ: «تخيروا لنطفكم فإن النساء يلدن أشباه إخوانهن وأخواتهن»[3].

---

(1) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الأدب (٣٥)، باب (١٦١)، حديث رقم:٥٢٢٥، ٥/٣٩٥-٣٩٦. قال المنذري: حديث حسن.

(2) أخرجه السيوطي في الجامع الصغير وسكت عنه، لكن المناوي في (فيض القدير شرح الجامع الصغير)، نقل عن الحافظ العراقي أنه ضعيف. انظر المناوي، فيض القدير، حديث رقم: ٣٢٨٣، ٣/٢٤١.

(3) أخرجه السيوطي في الجامع الصغير وقال عنه ضعيف، وأقره المناوي في (فيض القدير). انظر المناوي، فيض القدير، حديث رقم: ٣٢٦٩، ٣/٢٣٧.

والأحاديث الثلاثة أعلاه وغيرها كثير (ليس من موضوع الكتاب الحالي) تؤكد بصراحة ووضوح أثر الوراثة أو الموروث في السلوك.

وفي الأدب العربي، مصطلحات ومفردات أخرى تدل على الموروث أو المكتسب من السلوك وخاصة في الشعر العربي، وهي غير موحدة الاتجاه والرأي بالطبع؛ لأنها تمثل رأي قائلها بالدرجة الأولى، وإنما يستشهد بها دون التعويل عليها.

* فالمتنبي يقول:

والظلم من شيم النفوس فإن تجد ذا عفة فلعلة لا يظلم

والشيمة هنا تدل على أن النفس الإنسانية قد جبلت على الظلم (ربما استدل بها المتنبي من قوله تعالى: ﴿إنه كان ظلوماً جهولاً﴾ (الأحزاب: ٧٢) وبذلك فإن الأصل في الإنسان، كما يرى المتنبي، هو شيمة (أي خلق) الظلم وما عداه فحالة خاصة (فلعلة).

- وقول آخر:

كل امرء صائرٌ يوماً لشيمته وإن تخلَّق أخلاقاً إلى حين

* وقد يستخدم (الطبع) بذات المعنى (للجبلة والشيمة أو الفطرة)، فجرير يقول:

وإذا الحلم لم يكن من طباع لم يكن عن تقادم الميلاد

- أو قول أحدهم:

إذا كانت الطباع طباع سوء فليس بنافع أدب الأديب

* وقد يستخدم لفظ (غريزة) كذلك، كقول أحدهم:

والناس ضأن تساوت في غرائزها

- وقول آخر:

نهاني عقلي عن أمور كثيرة وطبعي إليها بالغريزة جاذبي

- وقول آخر :

وتحمله الغريزة وهو شيخ　　على ما كان يفعله غلاما

* وفي المقابل يحمل لنا الشعر العربي الرأي الآخر، وهو السلوك المكتسب، أي غير الفطري أو الغريزي كما عرض في الرأي الأول.

* فالإمام **البوصيري** يقول :

والنفس كالطفل أن ترضعه شب على　　حب الرضاع وإن تفطمه ينفطمِ

- أو قول أبو ذؤيب الهذلي :

والنفس راغبة إذا رغَّبتها　　وإذا تُردُّ إلى قليل تقنع

وبذلك نجد أن الفطري والمكتسب لم تكن موقوفة على المفكرين والفلاسفة، فقط وإنما جاءت على لسان الكثير المتنوع منهم.

ومن الشعر العربي إلى الفكر الإسلامي في هذا الباب ولنبدأ بالخَلق والمخلوقات أولاً.

## ١/١ : الخلق والمخلوق.

يقسِّم **الجاحظ** (الحيوان) الكائنات إلى :

- العالم بما فيه من الأجسام على ثلاثة أنحاء: متفق ومختلف ومتضاد. وكلها في جملة القول نامٍ وغير نامٍ.
- ثم النامي على قسمين حيوان ونبات.
- والحيوان على أربعة أقسام : يمشي - يطير - يسبح - ينساح؛ أي على بطنه.
- والذي يمشي على أربعة : ناس - بهائم - سباع - حشرات.
- والحيوان فصيح وأعجم.
- والفصيح هو الإنسان، والأعجم كل ذي صوت لا يفهم ارادته إلا ما كان من جنسه.

* ويرى **الراغب الأصبهاني** (تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين): أن الله سبحانه وتعالى هو الخالق وما عداه مخلوق، وأن المخلوق (الموجودات المخلوقة): إما معقولات علوية (العقول الشريفة والروحانيات)، وإما محسوسات سفلية، (ويقسمها الأصبهاني إلى أربعة: عناصر، جمادات، نباتات، حيوانات).

- والإنسان مخلوق فيه قوتان:
- قوة عقلية منبعثة من العقول العلوية.
- وقوة جسمية تنتمي إلى المحسوسات السفلية.

وهو بهذه الصورة يطابق الكثير من العلماء المسلمين والمفسرين لآيات الخلق في الكتاب المبين من أن الإنسان مادة وروح، مستندين إلى الآية الكريمة التي تصف خلق سيدنا آدم عليه السلام ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي﴾ (ص: ٧٢)، وإلى الآية ﴿وخلقته من طين﴾ (ص: ٧٦)، وكذلك ﴿إنّا خلقناهم من طين لازب﴾ (الصافات: ١١). فروح الله هي القوة العلوية، والطين والتراب هما القوة السفلية وإن اختلفت التعبيرات والمصطلحات. وهو يرى في تفسير ﴿خلق الإنسان من صلصال كالفخار وخلق الجان من مارج من نار﴾ (الرحمن: ١٤, ١٥) أن الإنسان فيه من القوة الشيطانية بقدر ما في الفخار من آثار النار.

* **وإخوان الصفا** (رسائل **إخوان الصفا** وخلان الوفاء) يقسمون الموجودات (أي المخلوقات) إلى جسمانية (تدرك بالحواس) وروحانية (تدرك بالعقل وتتصور بالفكر).

- ويصنفون الجسمانية إلى: أجرام فلكية وأركان طبيعية ومولدات كائنة.
- أما الروحانية فيصنفونها إلى: هيولي أول (جوهر بسيط منفعل معقول قابل لكل صورة) والنفس (جوهرة بسيطة فعالة علامة) والعقل (جوهر بسيط مدرك لحقائق الأشياء).

* أما الإمام **الغزالي** (رسالة القواعد العشرة) فيصنف الخلق إلى :

- حيوان وغير حيوان .
- ويصنف الحيوان إلى مكلف وغير مكلف
- والمكلف بدوره إلى مؤمن وكافر .
- والمؤمن هو الآخر إما طائع وإما عاصٍ ، وكل منهما يمكن أن يكون عالماً أو جاهلاً .

ونلاحظ أن **الغزالي** ابتدأ بالتصنيف الجبلي ، ولكنه شط بعد ذلك إلى التصنيف العقائدي للإنسان ، كما أنه لم يذكر المنافق كفئة ثالثة تقع بين المؤمن والكافر (ضمن فئة المكلفين) .

- أما المخلوقات بمجملها فعنده ثلاثة : ملائكة - إنس - بهائم (المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى) .

ولا أدري لماذا استبعد **الغزالي** (الجن) من هذه المخلوقات وقد ذكرت بالنصوص القاطعة سواء في القرآن الكريم أو السنة النبوية المطهرة .

* وإذا ما نظرنا إلى تصنيف الخلق عند **ابن أبي الربيع** (سلوك المالك في تدبير الممالك) فإنه يصنف المخلوقات إلى أربعة أصناف ويربط كل مخلوق بحالة من حالات أربع كذلك . يشاركه في هذا التصنيف كذلك **فخر الدين الرازي** (النفس والروح وشرح قواهما) ولربما يكون عرض تصنيفه (أو تصنيفيهما) على شكل جدول أكثر وضوحاً :

| المخلوقات \ الحالات | طبيعة | شهوة | عقل | العزيمة |
| --- | --- | --- | --- | --- |
| ملائكة | __ | __ | ✓ | ✓ |
| حيوان | ✓ | ✓ | __ | __ |
| جماد ونبات | __ | __ | __ | __ |
| انسان | ✓ | ✓ | ✓ | ✓ |

وعندما يأتي **ابن أبي الربيع** على (الخُلُق) وهو السلوك أو الحالة، فهو يراه إما طبيعياً في أصل الخلقة (جبلة) أو مستفاداً بالعادة، أي أنه إما (موروث) أو (مكتسب) آناً واحداً. وإذا ما دققنا في هذا التصنيف نجد أنه يرجع ثانية إلى الجبلة العلوية والسفلية التي خُلق منها الإنسان (الروح - الطين)، فهو يجمع بين (العقل والحكمة) والتي هيَ الحالة الملائكية، و(الطبيعة والشهوة) وهي الحالة الحيوانية.

* أما **الفارابي** (التنبيه على سبيل السعادة) فيصنف الإنسان ذاته إلى ثلاثة أنواع يربطها بحالات سلوكية كذلك :

١ - إنسان بهيمي : يفتقد كلاً من جودة الروية وقوة العزيمة.

٢- إنسان عبد بطبيعته : تكون له جودة الروية دون قوة العزيمة.

٣- إنسان حر : وهو من له جودة الروية وقوة العزيمة معاً.

- وإذا ما أردنا أن نُتبع جدول ابن أبي الربيع بجدول توضيحي للفارابي فإنه سيكون على الشكل الآتي :

| السلوك / الإنسان | جودة الروية | قوة الغريمة |
|---|---|---|
| بهيمى | —— | —— |
| عبد | ✓ | —— |
| حــر | ✓ | ✓ |

وعند التدقيق في الجدول الثاني نجد التشابه الكبير مع الجدول الأول الذي سبقه (تصنيف ابن أبي الربيع) فيما يتعلق بالإنسان رغم اختلاف المصطلحات والتقسيمات والألفاظ.

وعند النظر في تقسيمات الخلق عند العلماء المسلمين ابتداء بالجاحظ وانتهاء بالفارابي يمكن أن نخرج بالخلاصة الآتية :

١- ليس هناك من وضوح قاطع في طريقة تصنيف الخُلق فهناك مزج بين الخَلق الجبلي والخُلق السلوكي. بينما الخَلق يعني الصورة الجبلية وحدها، إلا إذا اعتبرنا أن (الخُلق) بل وحتى (العقيدة الإيمانية) هو جبلي موروث أو فطري غريزي.

والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً﴾ (النساء: ١٣٧) مما يدل أن العقيدة أو الخُلق العقائدي متغير من النقيض إلى النقيض أولاً، ويزداد وينقص ثانياً.

٢- إن التصنيف مهما اختلفوا فيه لفظاً ومنسميات فإنه يرتكز أولاً وآخراً على آيات قرآنية اجتهدوا في تفسيرها وتأويلها.

وإذا لم يكن هناك ثمة وضوح أو تفسير في تصنيف الخُلق عند العلماء المسلمين، فإن تصنيف النفس وقواها قد يكون أكثر تفصيلاً وربما وضوحاً ولكنه ليس تفسيراً بكل تأكيد.

ولننظر في قول العلماء المسلمين في النفس وقواها.

## ١/ ٢ : النفس الإنسانية وقواها.

* نرجع إلى **إخوان الصفا** (في رسائلهم) مرة أخرى فنجدهم يرتبون النفس بمرجعية إغريقية إلى ثلاث مراتب وهي: رتبة النفس الإنسانية، ورتبة ما فوقها، ومرتبة ما دونها. ويرون أن الأخلاق والقوى (قد نسميها الآن السلوك والدوافع تباعاً) منسوبة بالتبعية إما إلى:

- النفس النباتية الشهوانية.
- أو النفس الحيوانية الغضبية.
- أو النفس الإنسانية الناطقة، تتدرج إلى النفس العاقلة الحكيمة ثم إلى النفس الناموسية الملكية.

وهي نفوس (خمس) في تصنيفها (ثلاث) في حقيقتها. وهي أكثر وضوحاً عندما نأخذ تصنيفهم لشهوات النفس حسب مراتبها.

فشهوات النفس هي:

- شهوات نباتية: (كالغذاء والشراب)، وهي تدخل في باب الدوافع والحاجات في منظورنا النفسي المعاصر.
- شهوات حيوانية: (كالجماع والانتقام وحب الرياسة).
- شهوات ناطقة: كشهوة العلوم والمعارف والتبحر والاستكثار منها (أي معرفة)، وشهوة الصنائع والأعمال والخدمة فيها (أي مهارات)، وشهوة الفرد إلى الرفعة والترقي (مقتربين من الوجدان). والتربية الحديثة لا تخرج في أهدافها عن هذا التصنيف الثلاثي في الإطار أو المجمل العام.

* ويصنف **أحمد حميد الدين الكرماني الفاطمي** (مجموعة رسائل الكرماني) نفوس الإنسان إلى ثلاث: نامية، حسية، وناطقة. ثم يعتبرها بالتالي نفساً واحدة ذات أفعال كثيرة (أي مختلفة). كما يعتقد الكرماني أن النفس الإنسانية خالية -منذ خلقها- من المعلومات والصور والمعارف كجسمها

عندما يولد عارياً بدون ملابس. لذلك فهي بحاجة، أي النفس، إلى الاكتساب والمعرفة كحاجتها إلى الملابس.

ثم يرجع **الكرماني** (في راحة العقل) ليصنف النفوس ثانية إلى أربعة:

- حسية: إحساس وطلب للغذاء والحاجات.
- نامية: استمداد الغذاء الذي هو مصدر النمو فتكون نامية متطورة.
- عاقلة: لديها القدرة على التمييز والفطنة.
- ويضيف لها الرابعة وهي (الغضبية).

وربما أراد تصنيف (الناطقة) في التصنيف الثلاثي إلى (عاقلة وغضبية) في تصنيفه الرباعي، بالرغم من أن تصنيفه الرباعي ربما يذهب إلى الشهوات أو الحاجات للنفس دون النفس ذاتها.

وإذا ما أردنا المقارنة (عرضياً) فإن التصنيف الفرويدي للذات يقترب كثيراً جداً من الكرماني والذي هو للأمانة العلمية ذو أصول إغريقية.

- فالحسية يعبر عنها بالهو (Id).
- والنامية يمكن أن تعبر عنه الأنا (Ego).
- والعاقلة هي -في هذا المنظور- الانا الأعلى (Super Ego).
- أما الغضبية وهي مشتقة من الناطقة (مع العاقلة) فيمكن أن تذهب إلى مفهوم العصابية في المنظور الفرويدي.

ورغم ذلك فإن الكرماني يعتبر السلوك الإنساني (مكتسباً) غير غريزي أو جبِلّي؛ لأن الإنسان يولد في أساسه (خالياً) كما هو (عارياً) من كل معلومة أو معرفة أو تخيل عند ولادته.

وربما أراد الكرماني أن يعبر عن معنى الحديث النبوي الشريف: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»[1].

---

[1] جزء من حديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز (٢٣)، باب (٩٢)، حديث رقم: ١٣٨٥، ٤٢١/٢.

والحديث وهو يتكلم عن ولادة الإنسان على الفطرة ربّما يدل على فطرة الإسلام وليس خالياً من كل شيء. والتعليق بأكمله ربما لم يكن في ذهن الكرماني أساساً.

* وفي ذات المنظور أعلاه، وبمصطلحات وألفاظ جديدة، يشرح **ابن باجة** (رسائل جديدة/ الرسالة الثالثة في الفحص عن القوى النزوعية) ان لكل حيوان ساع نفساً نزوعية متوسطة يشتاق منها الغذاء وما جانس. فإذا ارتقى اضيف إليها نفس نزوعية خيالية وبها يتودد ويعشق ويربي، فإذا كان الإنسان، أضيفت إليهما نفس نزوعية بالنطق وبها يكون التعليم والتعلم.

وابن باجة هنا يتكلم عن النفوس (الحسية والنامية والناطقة) بشكل أو بتعبير آخر.

* ويشير **ابن القيم** (روضة المحبين) إلى التقسيم الثلاثي أعلاه كذلك مع بعض التعديل. فهو يرى أن الأنفس ثلاثة :

- سماوية علوية : منصرفة إلى المعارف والفضائل.
- غضبية : منصرفة إلى القهر والبغي والعلو في الأرض.
- وحيوانية شبهوانية : منصرفة إلى المأكل والمشرب والمنكح.

وهو جمع آخر بين العلوية الملائكية والسفلية الحيوانية التي ذكرت سابقاً.

* والنفس عند **ابن سينا** (النجاة) ثلاثة أيضاً : نباتية وحيوانية وإنسانية.

*****

ومن النفوس وتصنيفها إلى قوى الأنفس ذاتها، وليس هناك ثمة تحول كبير :

* **فالفارابي** (آراء أهل المدينة الفاضلة) يجعل للنفس الإنسانية أربع قوى :

- قوة يتغذى بها (غاذية).
- قوة حاسة يحس بها الملموس والطعام والروائح والأصوات والألوان والمبصرات.

- قوة متخيلة يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيابها .
- قوة ناطقة يمكن له بها أن يعقل المعقولات ويميز بين الجميل والقبيح ، ويحوز الصناعات والعلوم ويدرك بها الموجودات .

وهو نكوص إلى النفوس الأربعة (غاذية - حاسة - متخيلة - ناطقة) من ناحية وإلى العلوية والسفلية من ناحية أخرى .

* وينظر **أبوحيان التوحيدي** (الارشادات الإلهية) إلى قوى النفس نظرة ثلاثية لا يخرج في الحقيقة بها عن النفوس ذاتها :
- ناطقة (ومسكنها الدماغ) ووظيفتها : التخيل ، التمييز ، والحفظ .
- غضبية (ومسكنها القلب) ومنها تكون : الأنفة من العار ، الأناة في الضيم ، وطلب الاقتصاص من الظلم ، والانتقام عند الغضب .
- شهوية (ومسكنها الكبد) ومنها يكون حب المطاعم والمشارب واللذات .

ويشبِّه أبو حيان لكل من القوى الثلاث بـ (المليك - الجند - الرعية) تباعاً ، فهي مملكة النفس وليس النفس مجردة .

ويعتقد أبو حيان أن القوتين الغضبية والشهوية في صراع مستمر مع الناطقة يحاولان جذبها إلى الخلط إن استسلمت . ويرى كذلك أن الناطقة قادرة على جعلهما ، أي الشهوانية والغضبية ، تحت طاعتها وسلطانها وبها يتمتع الإنسان بسلامته ؛ أي صحته النفسية بتعبيرنا الحديث . كما يلاحظ أن التوحيدي قد حدد مساكن (مواضع) هذه القوى في جسم الإنسان وهو يتميز بها خاصة فيما يتعلق بالكبد كمسكن للنفس الشهوية وهو اجتهاد شخصي غير مُسبَّب أو مُعللّ من قبل التوحيدي .

* وبنفس المنظور وبألفاظ أخرى نجد أن **ابن مسكويه** (تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق) ويكتب موجزاً (تهذيب الأخلاق) يصنف قوى النفس إلى ثلاث كذلك :

- ناطقة وهي : قوة الفكر والتمييز
- سبعية وهي : قوة الغضب والنجدة والاقدام .
- بهيمية وهي : قوة الشهوة واللذات الحسية .

ويرى **ابن مسكويه** ، شأنه شأن جميع أو غالبية العلماء المسلمين ، أن على الإنسان الاكتفاء باشباع الحاجات الضرورية دون إفراط (الوسطية المتزنة) .

ويخلص إلى أن طبع الإنسان إما أن يكون طبيعياً من أصل المزاج أو مستفاداً بالعادة والتدريب (أي فطري ومكتسب آناً واحداً) .

* ويرى **ابن الهيثم**، عالم البصريات الكبير ، في مقالة له عن (ثمرة الحكم) أن بدن الإنسان آلة لثلاث قوى نفسانية :

- أولها ، القوة المنسوبة إلى اللذات ، وهي موجودة في النبات والحيوان معاً ، وعند الحيوان فهي الشهوة فيه (أي قوة شهوانية) .
- ثانيها ، القوة المنسوبة إلى الظفر والغلبة وهي في الحيوان فقط سواء كان ناطقاً (أي إنسان) أو غير ناطق ، وهو هنا يشير إلى القوة الغضبية .
- ثالثها ، القوة المنسوبة إلى السعادة ، وهي عند الحيوان الناطق فقط (أي قوة العقل والتخيل) .

وبالتالي فإن **ابن الهيثم** لم يخرج عن التصنيف الثلاثي السابق (شهوانية - غضبية - ناطقة) ولكنه يفصِّل لهذه القوى اعتدالها وتطرفها .

فهو يرى أن كل واحدة من هذه القوى لها في الحركة وسط وطرفان ، وكل واحدة منها تستعمل بدن الإنسان بإحدى الحركات الثلاث : إما بالوسط (وهو الاعتدال) واما بأحد الطرفين وهو الافراط أو الضعف .

- فاعتدال الشهوانية : العفة ، وطرفاها الشَره (افراطاً) والكَلّ (ضعفاً) .
- واعتدال الغضبية : الشجاعة ، وطرفاها الهوج (افراطاً) و الجبن (ضعفاً) .
- واعتدال الناطقة : العقل ، وطرفاه الجهل (افراطاً) والحمق (ضعفاً) .

ويجعل **ابن الهيثم** للنفس الناطقة قوى ثلاث كذلك هي : التخيل والذكر والفكر . ويجعل للعقل قوتين :

- قوة ذاتية (تصور عقلي - حفظ - ذهن - ذكاء- رأي - يقين) .
- قوة عرضية (الظن - التوهم - الشك ) .

ولا شك فإن العقلية العلمية أو التجريبية عند ابن الهيثم حاولت أن تسبغ على تصنيفه لقوى النفس طابعاً علمياً يحاول فيه رد أو تنسيب القوى إلى مسبباتها من ناحية ، وان يحدد أبعادها من ناحية ثانية ، ويصف نتائجها أو مخرجاتها (سلوكياتها اللاحقة) من ناحية ثالثة .

كما يمكنني الإشارة هنا إلى التوزيع الطبيعي (Normal Distribution) للقوة أو القدرات عند ابن الهيثم من خلال الأخذ بالاعتدال (وسط التوزيع) . واعتبار التطرف (الدرجات المتطرفة كانحرافات عن الوسط) حالة غير طبيعية بابتعادها عن التوسط أو الاعتدال . وهي نظرة علمية نفسية حديثة ومتقدمة جداً .

* ويشذ أو يخرج **ابن حزم** (طوق الحمامة) عن التصنيف الثلاثي إلى الثنائي ، ويتكلم عن الإنسان كنتاج صراع لطبيعتين متعارضتين (أو قوتين) خلقهما الله فيه وهما :
  - قوة العقل وتقود إلى الخير والحسن .
  - قوة الغرائز وتقود إلى المعصية والإثم .
* أما **الشيرازي** (الطب الروحاني) فيرجع إلى التقسيم الثلاثي لقوى النفس تحت مسميات جديدة لأنواعها :
  - فالنفس الملكية : قواها عاقلة مدركة للكليات بداية .
  - والنفس السبعية : قواها غضبية باعثة لدفع المؤذيات .
  - والنفس البهيمية : قواها شهوانية طالبة للمشتهيات الحسية التي بها بقاء الشخص والنوع .

ويرى الشيرازي أن سيطرة القوة العاقلة على القوتين الأخيرتين تؤدي إلى الفضيلة وسيطرتهما على العاقلة تؤدي إلى الرذيلة والرذائل.

كما يختار الشيرازي موقع الاعتدال للفضائل، وهي عنده (مأخوذة من أفلاطون) أربعة: (الحكمة، الشجاعة، العفة، العدل). ولكل منها طرفان يؤديان إلى الرذائل سوى العدل فإنه بطرف واحد وهو (الجور)، وبذلك تكون الحصيلة أربع فضائل وسبع رذائل.

- فطرفا الحكمة: الجربزة والبله.
- وطرفا الشجاعة: التهور والجبن
- وطرفا العفة: الشره والجمود
- وطرفا العدل: الجور

والفضائل الأربع أعلاه قد نعود إليها عند ذكر السمات والخصائص في ٨
الفقرات اللاحقة.

* والإمام **الغزالي** (معارج القدس) يفصِّل ويستغرق في التصنيف لهذه القوى (ونترك التفاصيل إلى باب نظريات الشخصية)، وما يهمنا منها الآن قوى الإنسان الثلاث التي تؤدي به إما إلى الفضائل وإما إلى الرذائل.

- قوة تخيل: منها ما يلي جانب الحس ومنها ما يلي جانب العقل.
- قوة الشهوة: منها ضار ومنها نافع وهي الأصعب إصلاحاً من سائر القوى.
- قوة غضب: وهي عبارة عن شعلة نار تنزع إلى الشيطان.

* ويسلك **ابن الجوزي** (الطب الروحاني) ذات المسلك لمن سبقوه في التقسيم الثلاثي الأساس ويختلف في تفاصيل أو جزئيات هذه القوى.

فالنفس عنده أجزاء (ولم يسمها قوى كغيره)، وهي ثلاثةأجزاء: عقلي، غضبي، وشهواني، ولكل جزء من هذه الأجزاء فضيلة ورذيلة:

- ويشطر العقلي إلى شطرين : فضيلة الحكمة ورذيلة الجهل .
- ويشطر الغضبي إلى شطرين : فضيلة الحدة ورذيلة الجبن
- ويشطر الشهواني إلى شطرين : فضيلة العفة ورذيلة إطلاق الهوى .

والهوى عنده يدعو إلى اللذة من غير فكر في عاقبته ، أما العقل فإنه يراقب العواقب وينظر في المصالح . علماً بأنه يعرِّف الهوى بأنه ميل الطبع إلى ما يلائمه ، فلا يُذم هذا المقدار إذا كان المطلوب مباحاً وإنما يُذم الإفراط فيه (أي الاعتدال والوسطية في كل الأمور) .

* **وابن عربي** (فلسفة الأخلاق) يحدد قوى النفس الثلاثية إضافة إلى مواقعها (كما حددها أبوحيان التوحيدي في فقرة سابقة) متحدثاً عن الصراع بينها :
- فقوة ناطقة حضرتها الدماغ .
- وقوة غضبية حضرتها القلب .
- وقوة شهوية حضرتها الكبد (ولها تدبير الجسد) .

ويرى ابن عربي أن فجور الناس (أو عفّتهم) ناتج من اختلاف أحوال النفس الشهوانية ، وهي علة اختلاف الناس في شهواتهم ولذاتهم . ويستطيع الإنسان تهذيب هذه النفس وقيادتها . وعنده كذلك أن الغضبية أقوى من الشهوانية وأضرّ بصاحبها إذا ملكته وانقاد إليها .

ويصرِّح ابن عربي بشيء يختلف عن الآخرين ، ذلك أن الشر عنده غالب على طبيعة الإنسان؛ لأن الإنسان إذا استرسل في طبعه ولم يستعمل الفكر ولا التمييز ولا الحياء ولا التحفظ ، كان الغالب عليهم أخلاق البهائم مشاركاً لها في عاداتها والشهوات مستولية عليه .

وهو ككل من سبقوه يدخل في الطبع والتطبع أو الفطرة والاكتساب . وسنناقش هذه المسألة لاحقاً .

* وفي (الموجز في الطب) ينحو **ابن النفيس** ذات المنحى في التقسيم الثلاثي لقوى النفس ، ويحدد مواقعها كذلك على ذات النسق الذي ذهب إليه أبو

حيان التوحيدي وابن عربي، ولكنه يضيف إليها، في تفصيله، نظرة طبية سريرية خاصة فيما يتعلق بالحواس وموقع وعمل كل حاسة منها.

* ويخرج **محمد مهدي النراقي** (جامع السعادات) عن تقسيم قوى النفس من الثلاثي إلى الرباعي (كما فعل الفارابي في آراء أهل المدينة الفاضلة):
- فقوة عقلية ملكية.
- وقوة غضبية سبعية.
- وقوة شهوية بهيمية.
- وقوة وهمية شيطانية.

ثم ينظر **النراقي** نفسه لقوى النفس من زاوية أخرى فيتحدث عن قوتين للنفس فقط:
- قوة ادراك وتنقسم إلى عقل نظري وعقل عملي.
- قوة تحريك وتنقسم إلى غضب (مبدأ دفع غير الملائم) وشهوة (مبدأ جلب الملائم).

ويبدو أن الحديث هو عن القوى المتصارعة في النفس لاحداث السلوك أو تنميط الشخصية. وبالرغم من أنه يصنفها إلى قوتين ولكنها في الحقيقة ثلاث (عقلية - غضبية - شهوية). ويفيض النراقي في صراع هذه القوى (الفطرية أو الغريزية) لانتاج الفضائل أو الرذائل (السلوك):

- فهي أربع (عاقلة - عاملة - شهوية - غضبية):
- فالقوة العاقلة هي العقل النظري.
- والقوة العاملة هي العقل العملي.

} **وهما المتفرعتان من قوى الإدراك**

- والقوة الشهوية.
- والقوة الغضبية.

} **وهما المتفرعتان من قوى التحريك**

أما كيف ينتج السلوك الإنساني (فضيلة ورذيلة) من صراع هذه القوى فهو على النحو الآتي:

١- فطاعة القوة الغضبية للقوى العاقلة تؤدي إلى الشجاعة .

٢- وبانقياد الشهوية للعاملة تكون العفة .

٣- وبخضوع العاملة والشهوية والغضبية للعاقلة تنتج فضائل الحكمة والعفة والشجاعة .

٤- ولكمال القوى الأربع وتمامها تكون العدالة .

وبمعنى آخر ، فإن تصارع هذه القوى هو المسؤول عن ظهور الفضائل الأربع في الإنسان : وهي العدالة والحكمة والعفة والشجاعة . وإذا نظرنا من جهة أخرى إلى مصطلح (خضوع) و (انقياد) فهو حديث عن إرادة الإنسان (أي اكتساب) لاخضاع بعض القوى إلى بعضها الآخر ، رغم (فطرية) هذه القوى في الإنسان .

* وأخيراً يرجع **يحيى بن عدي** (تهذيب الأخلاق) إلى التقسيم الثلاثي للنفس ثانية ، علماً بأن (النفس) الإنسانية عنده هي (العلة) الموجبة لاختلاف الأخلاق ، أي اختلاف النمط والسلوك الشخصي للإنسان . ويسمي القوى نفوساً كذلك معتقداً أن جميع أخلاق الإنسان تصدر عن هذه القوى أو النفوس . وهذه النفوس الثلاثة هي :

- نفس شهوانية : تكون بها جميع اللذات والشهوات الجسمانية كالمأكل والمشرب والمباضعة (الجنس) ، أي دوافع (بواعث) بايولوجية كما نسميها حديثاً .

- نفس غضبية : يشترك فيها الإنسان وسائر الحيوان ، وهي التي يكون بها الغضب والجرأة ومحبة الغلبة (يمكن أن نسميها انفعالات) .

- نفس ناطقة يتميز بها الإنسان عن الحيوان ويكون فيها الفكر والذكر والتمييز والفهم .

وبهذه القوى أو النفوس الثلاثة يمكن للإنسان تهذيب وضبط كلٍ من النفس الشهوانية والنفس الغضبية والتي هي عنده أقوى من الشهوانية .

ويبدو أن التقسيم الثلاثي لقوى النفس (وفي العموم الغالب هي : غضبية – شهوية – ناطقة)، رغم أصله الاغريقي، إلا أنه وجد له أرضية صالحة في الفكر الإسلامي خاصة في نصوص القرآن الكريم؛ حيث يذكر لنا القرآن الكريم نفوساً ثلاثة يمكن أن يدل تصنيفها على فطرتها وسلوكها ذات الوقت وهي : النفس الأمّارة، والنفس اللوامة، والنفس المطمئنة.

حيث يدل كل اسم منها على الفعل والسلوك الناتج أو الحالة المؤدية لها. ولعلّ أفضل من خاض فيها هو **ابن قيم الجوزية** في (طريق الهجرتين) والإمام **الغزالي** في (إحياء علوم الدين) و **المحاسبي** في (التوبة). فلو دققنا في الأنفس الثلاث فإنها قد تكون غير بعيدة عن قوى النفس التي تحدث بها مفكرو المسلمين.

- فالنفس الأمّارة: وهي التي تستجيب لدواعي الشهوة (كما يعرّفها ابن القيم) تدل على القوة أو النفس الشهوية.
- والنفس المطمئنة: وهي التي لا تجد الشهوة إليها سبيلا (بتعريف ابن القيم كذلك) تشير إلى القوة أو النفس الناطقة أو العقلية أو الحكيمة.
- والنفس اللّوامة: وهي بموقع وسيط بين الأمّارة والمطمئنة فيها شيء غير قليل من تعريف النفس أو القوة الغضبية.

وخلاصة كل ما أراه من كل ما ذكر في هذه الفقرة أن قوى النفس تبقى (ضمنياً ونظرياً) تدور في إطار واحد لم يخرج عنه أحد تقريباً هو :

إن الإنسان فطر بقوى ثلاث (طبعاً أو فطرة أو غريزة) يستطيع الإنسان أن يسيطر عليها كلاً أو بعضاً ويخضعها لارادته (اكتساباً أو تدريباً).

## ثانياً : تصنيف الشخصية الإنسانية وسماتها المشتركة .

### ٢/ ١ : اتجاهات تصنيف الشخصية الإنسانية في التراث الإسلامي .

ليس من السهل على الباحث أن يجد تصانيف واضحة ومحددة للشخصية الإنسانية في التراث الإسلامي بحسب مفهومنا الحديث لهذا التصنيف ، وربما يعود ذلك إلى غياب هذا المفهوم لديهم .

ولكن التصنيف الذي يمكن التماسه في هذا التراث يمكن أن يقودنا بالعموم إلى اتجاهين وتصنيفين إن صح التعبير .

### أولهما : الاتجاه العقائدي .

وهو اتجاه ذو قاعدة قرآنية يصنف انماط الشخصية الإنسانية (أو الإنسان في مفهوم التراث الإسلامي) إلى ثلاثة انماط :

- مؤمن ، وهي حالة متسامية متدرجة تبدأ بالاسلام .
- منافق ، وهي حالة مَرضية (غير سوية) ضمن دائرة الحالة المؤمنة .
- كافر ، وهي حالة تُخرج الإنسان كلية عن دائرة الاسلام .

وإذا ما نظرنا في هذا التصنيف نجد هذه الأنماط تمس الجوانب الاعتقادية في الإنسان . أي أن ظاهر التصنيف يمس جانباً واحداً فقط من جوانب الشخصية وهو الجانب العقائدي أو الإيماني في الإنسان . ولكن عند التعمق في هذا التصنيف نجد أن كل نمط من هذه الأنماط له من السلوكيات والسمات الكثيرة التي ذكرها القرآن الكريم وفسرتها السنة النبوية الشريفة ، بحيث تغطي هذه السلوكيات جوانب كثيرة في شخصية كل نمط تكاد تأخذ بالمجمل العام لتلك الشخصية .

- فسمات وخصائص المؤمن كثيرة جداً ، والإيمان على شعب تزيد عن السبعين ، والشعب عبارة عن مستويات الإيمان المتدرجة المتصاعدة التي تبدأ (سلوكياً) بإماطة الأذى عن الطريق ، لتتصاعد وتسمو إلى قمة المدرج

الإيماني (عقائدياً) وغيبياً وهي (لا إله إلا الله محمد رسول الله) مروراً بالحياء (وجدانياً) كواحدة من السلالم المتدرجة في هذا البناء العقائدي التراكمي.

- وكذلك خصائص وسمات المنافق، وهي مفصَّلة وكثيرة في القرآن الكريم (وخاصة في سور النساء، وبراءة، والمنافقين) تتحدث عن سلوكه وتذبذبه واللحن في القول والنكث بالعهد إلى غير ذلك، وتزيد عليها أحاديث المصطفى ﷺ.

* ويجعل **أبو بكر الفريابي** (في صفة النفاق وذم المنافقين) خصالاً ثمانية للشخصية المنافقة استقاها من آيات الذكر الحكيم وأحاديث الرسول ﷺ وهي: «إذا حدث كذب، إذا وعد اخلف، إذا أؤتمن خان، إذا خاصم فجر، إذا عاهد غدر، إذا غل ثمل، إذا أُمر عصى، إذا لقي جبن»[1] وهي كلها سمات سلوكية يمكن مشاهدتها وملاحظتها في سلوك الفرد.

ثم يضيف لها صفات أخرى كثيرة كذلك: غيبة الآخرين، الخوض في أعراضهم في غيابهم، الثناء عليهم في حضرتهم، يرائي بصلاته، لا يزكي، لديه طلاقة لفظية وقدرة على الإغراء والإقناع، وميله إلى طلب اللذة وكذلك عدم الاتزان والتطرف.

وهذه صفات لم يأت بها الفريابي من عنده، إنما تابع آيات المنافقين في الكتاب المبين وأحاديث نبوية شريفة كما ذكرت سالفاً. والكافر موصوف أكثر من النمطين السابقين في القرآن الكريم عقيدة وسلوكاً وانفعالاً.

**والسؤال المهم جداً هو:**

**هل هذه شخصيات نمطية؟**

أي: هل هي شخصيات محددة السمات والصفات والخصائص إلى حد الثبات النسبي؟ أم أنها قابلة للتغيير والتبديل المستمر بتغير الحالة الإيمانية أو الحالة العقائدية للفرد؟ وهي بالتالي ستكون في غير المفهوم الذي نعرفه

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان (٣٤)، باب (٢٤)، علامة المنافق. وزيادة إذا عاهد غدر، وإذا غلَّ ثمل، إذا أمر عصى، إذ لقي جبن ليست في أصل الحديث.

(سايكولوجياً) للشخصية الإنسانية أو النمط الشخصي للإنسان. وبالتأكيد فإن هذه الإشارة لا تعني صحة المفهوم الحديث وخطأ المفهوم الإسلامي، وانما إشارة إلى احتمالية الاختلاف الكلي في المفهوم: فلسفة وتطبيقاً.

وليس من السهل أن يجد الباحث إجابة واضحة أو تفصيلاً محدداً عند العلماء المسلمين في هذا الإطار، وقد تكون مسؤولية العلماء المسلمين المعاصرين هي الخوض والتفصيل والبحث في هذا المجال.

ورغم ذلك، فهناك رؤية سلوكية واضحة لتغيير السمات والنمط الشخصي بأكمله، عندما تتغير الحالة الإيمانية أو العقائدية للإنسان. ولنأخذ مثالاً واحداً، للاستدلال فقط: وهي شخصية عمر بن الخطاب رضي الله عنه. فإذا ما قارنا بين النمط الشخصي السلوكي له قبل الإسلام وبعده نجد أن هناك عُمرين، لا عمراً واحداً، يختلفان بكل السمات والخصائص والوجدان والسلوك والتصرف. مما يدلل على مصداقية عالية للارتباط الذي يطرحه الاتجاه القرآني في تنميط شخصية وسلوك الإنسان بحسب معتقده بل وحتى درجته الإيمانية.

فلو أخذنا حديث المصطفى ﷺ: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[1] نجد أنه إشارة واضحة إلى تغيير النمط السلوكي للمؤمن بتغير درجته الإيمانية: فهو متدرج نزولاً من التغيير باليد (القوة) إلى التغيير باللسان (اللفظ) إلى الرفض الوجداني للمنكر (بالقلب) وهو أضعف حالة إيمانية للفرد.

ولا يجد الباحث في الفكر الإسلامي وتراث العلماء المسلمين، تفصيلاً محدداً أو إجابات واضحة للاسئلة السابقة. وعلى الأغلب أنهم لم يخوضوا في هذه الأسئلة؛ لأن القرآن الكريم ربما كان واضحاً كل الوضوح، نسبة لفهمهم الذكي الفطن لكتاب الله، بأن هذه الأنماط الثلاثة قابلة للتغيير

---

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان (1)، باب (20)، وحديث رقم: 175، 2/211.

والتحول على مدى العمر (نسبة إلى التقدم الزمني)، وعلى مدى الدرجة الإيمانية والعقائدية للفرد، وعلى الهبة الآلهية التي ينفثها في صدر الإنسان، ابتداء بهدايته إلى الحق وانشراح صدره بالإسلام وعمران قلبه بالإيمان.

وربما تلزم الإشارة إلى أننا لا نقصد أن التراث الإسلامي لم يتطرق إلى ذكر الكافرين والمنافقين والمؤمنين، فإرثنا الفكري في هذا الباب يزيد ويفيض على غيره. إنما كان القصد هو عدم وضوح الإجابة فيما يتعلق بإرتباط السمة الشخصية بالحالة العقائدية كما وردت في التساؤلات السالفة.

فلو أخذنا آية واحدة في سورة النساء -على سبيل المثال- نجد أن القرآن الكريم يوضح هذه العلاقة ﴿إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا﴾ (النساء: ١٣٧). وفي ذات السياق تتلاحق الآيات بعدها لتصف الحالة المتذبذبة بين (الإيمان) و (الكفر) في سرد صفات المنافقين سلوكياً وعقائدياً، إلى أن تأتي الآية ١٤٥ ﴿إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار ولن تجد لهم نصيراً﴾ وهو اقرار بعذابهم وخذلانهم. ثم يستثني الله سبحانه وتعالى طائفة منهم بقوله مباشرة في الآية ١٤٦ ﴿إلا الذين تابوا وأصلحوا واعتصموا بالله وأخلصوا دينهم لله فأولئك مع المؤمنين وسوف يؤت الله المؤمنين أجراً عظيما﴾. فالآيات تدل على الانتقال من حالات الكفر والنفاق والإيمان وعدم ثباتها أو استقرارها.

والحديث النبوي الشريف: الذي رواه عبدالله بن عمرو بن العاص: «إن قلوب بني آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرّفه حيث يشاء»[1]، وكذلك دعاؤه ﷺ: «يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك. .»[2] وسؤاله: «اللهم أحسن عاقبتنا في الأمور كلها، وأجرنا من خزي الدنيا وعذاب

[1] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القدر (٣٦)، باب (٤)، حديث: ٦٦٩٢، ١٦/ ٤٢٠.

[2] أخرجه الترمذي، الجامع، كتاب القدر (٣٣)، باب (٧)، حديث رقم: ٢١٤٠، ٤/ ٣٩٠-٣٩١. وقال: حديث حسن.

الآخرة»[1]، وحديثه: «.. إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار، فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار، حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة، فيدخلها»[2]، إلى غير ذلك من الأحاديث النبوية الشريفة، كلها تدل على ارتباط السلوك والنمط الشخصي بالحالة الإيمانية والعقائدية للفرد.

ولكن النظر في آيات قرآنية -في المقابل- مثل ﴿أولئك الذين طبع الله على قلوبهم﴾ (محمد: ١٦)، ﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة﴾ (البقرة: ٧)، ﴿سواء عليهم أستغفرت لهم أم لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم إن الله لا يهدي القوم الفاسقين﴾ (المنافقون: ٦) إلى غير ذلك من الآيات، وكذلك أحاديث نبوية شريفة كثيرة، قد يُظهرُ رأياً آخر. وبين هذين الرأيين يلزم مزيد من البحث والمتابعة.

**وخلاصة القول في الاتجاه الأول:**

إن التصنيف العقائدي للشخصية الإنسانية (مؤمن - كافر - منافق) تصنيف ينم عن حالة **مؤقتة،** وليست **دائمة** بالضرورة (ربما تتميز بالثبات النسبي)، وبالتالي فإن الإسلام يجعل السمات الشخصية أو الصفات أو الخصائص للشخصية الإنسانية معلقة (وتابعة) بالموقف العقائدي أو الإيماني للإنسان، تتغير سواء بانتقاله من حالة إلى أخرى (كفر - نفاق - إيمان) أو بزيادة أو نقصان درجة إيمانه (من الإسلام إلى الإحسان).

إن مثل هذا الربط والعرض يعطي مفهوماً جديداً للشخصية الإنسانية ولسماتها وخصائصها لا يمتلكه علم النفس الحديث. وإن امتلك بعضها، وبغير وضوح أو تحديد، فليس بهذه الرؤية العلّية أو السببية. ومرة ثانية تتأكد مسؤولية علماء النفس المسلمين اليوم في عَرض هذه الصيغة أو هذا الإطار

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده، حديث رقم: ١٧٦٤٥، ١٩٦/٦.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القدر (٤٦) باب (١)، حديث: ٢٦٤٣، ١٦٣/٨.

النظري للشخصية الإنسانية (المشاهد عملياً في الحياة اليومية)، على الساحة النفسية المعاصرة، والتعمق بها وحوز قصب السبق فيها.

**ثانيهما: الاتجاه الفلسفي.**

وهو اتجاه أو تصنيف فلسفي حاول أن يمزج بين الفطرة الجبلية للإنسان (كما اعتقدوها وظنوها) وبين السلوك الناجم عنها. وهي أقرب للنظرية الاغريقية من جهة وللنظرية النفسية المعاصرة من جهة أخرى (نظرية الطرز، نظرية السمات مع بعض التغيير والتحوير). إن هذا التصنيف يعود أساساً إلى الفيلسوف الاغريقي (هيبوقراط) الذي اعتقد أن الإنسان على أمزجة أربعة (وتسمى الطرز) وهي : المزاج السوداوي، المزاج الصفراوي، المزاج البلغمي، والمزاج الدموي.

وكل واحد من هذه الأمزجة -عند وجوده بالإنسان- يؤدي به إلى (نمط) أو (طراز) معين من السلوك الفردي أو الحياة التي يعيشها ذلك الفرد. وهيَ بالتالي (سمات) أو (خصائص) أقرب إلى الثبات في ذلك الفرد أو الإنسان.

وتنعكس هذه النظرية عند العلماء المسلمين -وخاصة الأطباء منهم- ليربطوها ببعض الأمراض والانحرافات النفسية والجسمية للإنسان.

* **فالجاحظ** (التاج في اخلاق الملوك) يذكر هذه الأمزجة وما ينتج عنها من سمات أو صفات.

- فالمزاج السوداوي يرتبط بالحزن ويفسد المزاج.
- والمزاج البلغمي يطيل النوم والتثاؤب (الكسل).
- المزاج الصفراوي يؤدي إلى سرعة القلق وكثرة الحركة.
- المزاج الدموي يؤدي بالإنسان إلى التمتع بالطاقة والنشاط والمرح والانطلاق.

والجاحظ يعتقد أن هذا المزاج الأخير هو أنسب الأمزجة للذين يجب أن يختاروا كندماء للملوك.

* ويحاول **شمس الدين الذهبي** (الطب النبوي) أن يعطي صورة تكاملية لطبيعة الإنسان، أو ما يسميه بالأمور والعلوم الطبيعية؛ بحيث يأخذ الإنسان بمجمله على شكل أركان وأمزجة وأخلاط :

- فاما الأركان فهي أربعة : نار - هواء - ماء - أرض .
- وأما الأمزجة فهي أربعة كذلك : حار - بارد - رطب - يابس .

وأخلاط هذه الأمزجة أربعة (أي تركيبات) وهي : حار يابس، حار رطب، بارد يابس، بارد رطب .

- وأما الأخلاط، وتسمى عند غيره بالأمزجة . فهي أربعة كذلك : الدم - البلغم - الصفراء - السوداء .

وبرغم النظرة التكاملية الجديدة للذهبي، الا أن أثر الفكر الاغريقي واضح جداً في تقسيمات وخارطة الأركان والأمزجة للإنسان .

* **وابن سينا** (القانون في الطب) وكطبيب نطاسي بارع يفصّل كثيراً في هذا الباب .

فهو يعرف المزاج أولاً بأنه «نتاج أو كيفية حاصلة عن تفاعل القوى الأولية في الأركان الأساس للبدن وهي : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وأن لكل شخص مزاجاً لا يشاركه فيه أحد» .

وهي نظرة ذكية جداً لرسم التفرد في الشخصية الإنسانية الذي نتكلم عنه في علم نفس اليوم .

وفي كتابه الآخر (النجاة) يعتقد الشيخ الرئيس أن الأخلاق والعادات تابعة لمزاج البدن . وهي عنده على ثلاثة أمزجة :

- فمن استولى البلغم على مزاجه استولى عليه السكون والوقار والحلم .
- ومن استولت الصفراء على مزاجه استولى عليه الغضب .
- ومن استولت عليه السوداء استولى عليه سوءُ الخلق .

وفي مرجع آخر لابن سينا يرى أنّ :

- المزاج الصفراوي يتميز صاحبه بالحدة والغضب .

- المزاج السوداوي يتميز صاحبه بالاكتئاب.
- المزاج البلغمي يتميز صاحبه بالكسل والخمول والبلادة والفتور.
- المزاج الدموي يتميز صاحبه بالتفاؤل والحماس والواقعية.

وعنده -ابن سينا- أن المزاج قابل للتبديل، ومن ثم وبالتبعية تكون الأخلاق قابلة للتبديل بواسطة تبديل المزاج.

وهذا يوازي اعتقاد ابن سينا ونظريته في (الفطري والمكتسب) في الشخصية الإنسانية؛ لأنه يرى في (رسائل متفرقة) ان كل إنسان مفطور على قوة بها يفعل الافعال الجميلة، وتلك القوة بعينها تفعل الأفعال القبيحة. والاخلاق عند الشيخ الرئيس قبيحها وجميلها مكتسبة.

إن تبديل المزاج وتبديل الأخلاق عند ابن سينا يرجعنا -بعض الشيء- إلى التصنيف العقائدي الأول للإنسان. وربما كانت هذه محاولة توفيقية، وليس بالضرورة أن تكون في ذهنه، بين الموقفين أو بين الاتجاهين.

من الناحية الأخرى، فإن النظر إلى الأمزجة الثلاثة التي يذكرها ابن سينا أعلاه، تعود بنا إلى التقسيم الثلاثي لقوى النفس من جديد وهي: الناطقة والغضبية والشهوية، وذلك من خلال ما تؤدي به هذه الأمزجة -عند استيلاء أيٍّ منها على الفرد- إلى سمات وخصائص شخصية أو سلوكيات لاحقة عند الفرد. وهي محاولة توفيقية ذكية أيضاً. لأن السؤال عن قوى النفس بمعزل عن أمزجتها يعني أن هناك عدة قوى وعدة مستويات وكل واحد منها يعمل بمعزل عن الآخر.

ويمكن التعبير عن هذه الصورة التوفيقية، من وجهة نظر المؤلف، على الشكل الآتي:

- إذا سيطرت القوة الناطقة (العاقلة) استولى البلغم على مزاجه فأدى إلى السكون والوقار والحلم (أو الحكمة كما مرّ عند تفصيل القوى).
- وإذا سيطرت القوة الغضبية استولت الصفراء على مزاج الشخص فينجم عنه الغضب.

- وإذا سيطرت القوة الشهوية استولت عليه السوداء فأفضت به إلى سوء الخلق.

وما دام هناك عدم تحديد للأمزجة ومكانها وسببها وتسبيبها فيمكن حينها أن تقلب الصورة أعلاه رأساً على عقب وتصبح القوى هي التابعة للأمزجة (وليس العكس). إلا أن المخرجات تبقى -في الحالتين- هي السلوك الناتج أو اللاحق أياً كانت الأولوية سواء للقوى أو للأمزجة.

* وعند **الإمام فخر الدين الرازي** (الفراسة) أمزجة أربعة كذلك للإنسان، وهي أمزجة رئيسة لها أربعة أمزجة مركبة أخرى:

- فالأمزجة الأربعة للإنسان هي: الحار - البارد - الرطب - اليابس.

- وأما الأمزجة المركبة فهي أربع كذلك: حار يابس - حار رطب - بارد يابس - بارد رطب.

*****

والاتجاهان، العقائدي والفلسفي، في تنميط الشخصية الإنسانية بعمومها ربما يكونان على شكل أوضح عندما ندخل في السمات والخصائص المشتركة، التي يراها العلماء المسلمون في الشخصية الإنسانية.

وما نعنيه بالمشتركة أي بالسمات أو الخصائص التي يشترك بها الجنس البشري عموماً بغالبيته دون استثناءاته.

والفقرات اللاحقة تدخل في هذه السمات والخصائص، مرة على مستوى العموم أو الغلبة (السمات المشتركة)، ومرة على مستوى المجموعات (السمات القومية) وثالثة على مستوى كل فرد أو كل إنسان (السمات الفردية).

*****

## ٢/٢: السمات والخصائص المشتركة للشخصية الإنسانية.

السُّومَة (بالضم) العلامة تجعل على الشاة وفي الحرب أيضاً، والخيل المسوّمة أي المُعلّمة (مختار الصحاح). وفي لسان العرب فإن (السُّومة)

والسّيمة) و (السّيماء) و (السّيمياء) هي العلامة تجعل على الشاة وفي الحرب أيضاً «مسومة عند ربك للمسرفين»: قال الزجاج: روي عن الحسن أنها مُعلّمة. و(السّمة) (من وسم): العلامة، تذكر السمة المميزة لكل شخص (كما يذكر في جواز السفر و كما يقال عنه تبدو عليه سمة الذكاء/ معجم اللغة العربية (المحيط).

وفي القاموس المحيط: السّومة هي السّمة والعلامة، والسّيما: العلامة ﴿سيماهم في وجوههم من أثر السجود﴾ (الفتح: ٢٩).

أما السمة نفسياً فيعرفها Alport: بأنها البناءات الداخلية الموجهة لسلوك الفرد بشيء من الثبات والخاصية، وبمعنى آخر، فهي الوحدات الطبيعية التي تقاس بها الشخصية.

وإذا ما أردنا تبسيط المفهوم أكثر فهي: خصائص أو صفات تتميز بالثبات النسبي عند الشخص يمكن ملاحظتها وقياسها (العاني، ١٩٨٩). ويفترض منظور السمات، في علم نفس الشخصية، أن السلوك الإنساني للفرد، من خلال تعرضه لمواقف عديدة مختلفة وسلوكه إزاءها، إنما يعكس شخصية ذلك الفرد. ومن خلال معرفة أو تحديد وربما (قياس) السمات العامة التي يمتلكها الفرد يمكن رسم أو تحديد الإطار العام لشخصية ذلك الفرد.

ويمكن تلخيص مفهوم السمات أو الخصائص المشتركة التي يراها علم نفس الشخصية بما يأتي:

١- أنها صفات يمكن ملاحظتها على سلوك الفرد وتصرفه اليومي.
٢- أنها صفات تتميز بشيء من الثبات النسبي عند الفرد.
٣- أن فردية الشخص (أو وحديته) لا تتأتى من خلال كل سمة فردية له حسب، وإنما في تنظيم هذه السمات في كل متكامل واحد أيضاً.
٤- إن كل سمة رئيسة أو عامة يمتلكها الفرد تظهر على شكل أنماط سلوكية ظاهرة في سلوكه وتصرفه.

فمن يمتلك سمة (الحزم) مثلاً يكون: فاعلاً بعلاقاته مع زملائه، سلطوياً مع مرؤوسيه في مواقف العمل، جريئاً جسوراً مع الغرباء، واثقاً بنفسه وآرائه، حاسماً في اتخاذ القرارات، مقتنعاً بذاته عند تكريمه أو إثابته . . إلخ (العاني ١٩٨٩).

أما عن عدد سمات الشخصية الإنسانية، وحصرها فمن الطريف أن نرجع إلى عام ١٩٣٦ عندما عمد Alport و Odport إلى قاموس لغة انجليزية يتكون من (٤٠٠,٠٠٠) كلمة، فوجدا أن القاموس يحتوي على (١٧٩٥٣) كلمة أو مفردة تشير إلى صور السلوك الإنساني بشكل أو بآخر. وبعد أن أسقطا الكلمات المتصلة بحالات مزاجية مؤقتة أو التي لها علاقة بتقويم الشخصية أكثر من وصفها أو التي تشير إلى صفات جسمية أيضاً، أبقيا (٤٥٤١) كلمة أو مفردة عدت عندهما سمات للشخصية الإنسانية.

ولكثرتها عمدا إلى تقسيم السمات إلى عامة (خصائص عامة لكثير من الناس) وسمات فردية (تركيبة سمات غير شائعة عند الأفراد تصف كل فرد على حدة). ثم قسما كلاً من العامة والفردية إلى سمات رئيسة (الأكثر شيوعاً وانتشاراً في شخصية الفرد) وسمات مركزية (كالرئيسة في انتشارها ولكنها أقل ثباتاً منها) وسمات ثانوية هامشية أقل شيوعاً وانتشاراً في شخصية الفرد ولا ترى أو تشاهد إلا في مواقف محددة وأوقات معينة.

❋ ولقد حدد Eysenck (١٩٦٥) محددين رئيسين فقط للشخصية هما:

- الانطواء ضد الانبساط.
- الاتزان (أو الاستقرار) ضد عدم الاتزان.

وما بين محددي الانبساط والانطواء، الاستقرار وعدمه يمكن أن يوصف أفراد كثيرون جداً وبطرق متباينة باختلاف أو تباين مواقعهم على هذين البعدين.

ولقد حول Eysenck السمات إلى أبعاد مزاجية تنتظم داخلها السمات. وهذه الأبعاد هي (البعد المعرفي، الخلقي، الوجداني، الجسمي).

* أما نظرية Cattel (١٩٧٢) في السمات فيعتقد أنه يمكن تحديد نوعين مختلفين فقط من السمات مسؤولَين عنّ الاختلاف في شخصية الأفراد وهما :

- سمات سطحية تعكس من قبل الفرد بانماط أو نماذج ثابتة في السلوك (كحب الاستطلاع، الفضول، الايثار، الواقعية . . . الخ)
- سمات مصدرية هي الأعمق في شخصية الفرد الدافعة للسمات السطحية للطفو على سطح السلوك الظاهر أو المعلن للفرد، كسمات السيطرة والإذعان والمقاومة والتي يمكن أن تعد في الحقيقة خصائص للفرد.

وقد خرج Cattel بـ(١٦) سمة مصدرية أساسية مسؤولة عن تحديد الاختلافات الشخصية بين الأفراد، وجعل لكل سمة مصدرية طرفين (من غير اعتدال أو توسط كما ذكرت في كتابات العلماء المسلمين في فقرة سابقة وستذكر في الفقرة اللاحقة). وهذه السمات المصدرية هي : (اجتماعي - منسحب)، (أكثر ذكاء-أقل ذكاء)، (متزن-انفعالي)، (مسيطر - خنوع)، (مرح - منقبض)، (حي الضمير - ميت الضمير)، (مغامر - جبان)، (متفتح - عنيد)، (وثوق - شكوك)، (متحرر -محافظ)، (واقعي - خيالي)، (معتمد على الذات-معتمد على الجماعة)، (مرتخي-مشدود) (مقدر لذاته - غير مقدر لها)، (داهية - ساذج)، (هادىء - قلق).

* هذه الخلاصة الخاطفة تجمل المنظور النفسي للسمات، وإنما ذكرت في بداية الفقرة لإعطاء القارىء العام فكرة ووضوحاً أفضل عن السمات أو الخصائص أو الصفات أو المكونات التي يمكن أن يتصف بها كل فرد في هذه الحياة.

وبرغم أن الفقرة تخص السمات والخصائص المشتركة للإنسان عند العلماء المسلمين، إلا أنه لا يمكن تجاوز الوصف القرآني للشخصية الإنسانية (بعمومها المشترك) في نصوص الكتاب المبين. ولذلك سأمر عليه من باب التذكير لأن صفات الإنسان وجبلته في القرآن الكريم والسنة النبوية ستكون في كتاب آخر بإذن الله.

فقد وصف الله سبحانه وتعالى الإنسان (بعمومه المطلق كإنسان) بأنه خُلق (أي فطرة وجبلّة) : هلوعاً، جزوعاً، منوعاً، جهولا، ظلوماً، ضعيفاً، قتوراً، عجولاً، كنوداً، يئوسً، كفوراً، كفاراً، كادحاً، شديد الحب للمال. وربما غير ذلك ليس في الوصف المباشر. كما أقر الله سبحانه أنه قد (زُيّن) للإنسان (أي زرع فيه وجبل عليه) حب الشهوات من النساء، والبنين والمال والركوب (الخيل) والحيوان (الأنعام) والحرث. وهذه كلها سمات في الإنسان (كل الإنسان) وخصائص فطر الله الناس عليها ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله﴾ (الروم: ٣٠).

وبعد أن أعطى القرآن الكريم الإنسان بعمومه المطلق خصائص جبلته استثنى فئات معينة بخصائص معينة أو استثناها من الجبلة العامة عن طريق ربطها بالموقف العقائدي أو الإيماني. وفي هذا رجعة وتذكير إلى الاتجاه الأول الذي عرضه الكتاب في الفقرة السابقة.

فالمؤمنون، وإن جبلوا على هذه الصفات الإنسانية، إلا أنهم استطاعوا، بإيمانهم وعقيدتهم وارادتهم ورغبتهم في حب الله والتقرب منه وإليه، أن يترفعوا عن هذه الجبلة ويسموا بها إلى درجة أعلى ومنزلة أرفع : ﴿إن الإنسان خلق هلوعا، إذا مسه الشر جزوعا، وإذا مسه الخير منوعا، إلا المصلين﴾ (المعارج : ١٩-٢٢)، ﴿إن الإنسان لفي خسر، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ (العصر: ٢-٣) وهكذا.

وعند خطابه سبحانه وتعالى للذين آمنوا في سورة (الحجرات : ٧) أخبرهم بأنه سبحانه قد حبب إليهم الإيمان وزينه في قلوبهم وكرّه إليهم الكفر والفسوق والعصيان.

وعندما أتى القرآن الكريم على صفات المؤمنين ذكر سمات تتعلق بالعقيدة وبالعبادات والعلاقات الاجتماعية والعلاقات الأسرية وسمات خلقية وانفعالية وعاطفية وعقلية ومعرفية، وسمات تتعلق بالحياة الوظيفية، بل وحتى سمات بدنية.

وفي مقابل صفات المؤمنين ذكر القرآن صفات سلبية مقابلة أو مضادة تصف المنافقين، ومجموعة أخرى تصف الكافرين، وأخرى المشركين،

وصفات كثيرة جداً في وصف بني إسرائيل : سماتهم ، خصائصهم ، خلقهم ، عقيدتهم وسلوكهم . ووصف مجموعة الأعراب في سورة براءة وصفاً خاصاً كذلك .

ووصف أقواماً بأسمائهم ونعتهم بخصائص وصفات معينة كلاً على حدة ، وفي الحديث الشريف الكثير جداً من السمات والنعوت والأوصاف والخصائص كذلك ، منها ما يتعلق بالإنسان عموماً وبأنواعه العقائدية أو الإيمانية أو حتى بقومياته وأقوامه المختلفة . ولا يتسع المقام للتفصيل فهذا الكتاب في باب الفكر الإسلامي والعلماء المسلمين ، وليس في باب القرآن الكريم أو السنة النبوية المطهرة .

*****

ولنرجع الآن إلى التراث الإسلامي والعلماء المسلمين لنجدهم يختلفون بشيء من الأساس أو الجوهر عن المفهوم المعاصر للسمات ، ويختلفون أكثر في (العلة) المسببة للسمات وفي السلوكيات الناتجة عنها .

إن المنطلق الأساس للفكر الإسلامي هو القرآن والسنة ، والسمات (وهي هنا فضائل ورذائل لسلوك الإنسان) إنما تتماشى وتتوازى كلية مع الخصائص التي ذكرت في القرآن والحديث الشريف ، والتي وصفت النفس البشرية أو الإنسان . والتي قام العلماء المسلمون بعدها بتحديد الأبعاد الأساسية لهذه السمات وأطرافها ، من خلال الصفات الممدوحة والمذمومة (الفضائل والرذائل) التي حث عليها الدين الإسلامي الحنيف .

ويبدو أنّ النقطة الجوهرية في الاختلاف تقع في أن المعيار (للسلوك المرغوب وغير المرغوب في التعبير النفسي الحديث أو الفضيلة والرذيلة في تعبير العلماء المسلمين) عند علماء النفس المعاصرين انما هو معيار نسبي ؛ يختلف باختلاف البيئة التي يعيشها الإنسان وقيم كل مجتمع منها وعاداته وتقاليده .

أما في الفكر الإسلامي فإن المعيار للفضيلة والرذيلة إنما هو الإسلام ؛ لا يخرج عنه أي عالم ولا يخوض فيه أساساً .

من ناحية أخرى، فإن الأمزجة، التي ذُكرت في آخر الفقرة السابقة إنما تعكس العلة في تكوين السمات للفرد من وجهة نظر العلماء المسلمين. وعند بعضهم فإن العلة تتجاوز الأمزجة الثلاثة أو الأربعة إلى قوى النفس وأنواعها. ففي كل نوع من أنواع النفس، وكل قوة من قواها، وكل مزاج من أمزجتها، نجد أن العلماء المسلمين قد ألحقوا بها خصائص وصفات إنسانية (أو فضائل ورذائل، أو اعتدال وتطرف) يمكن أن تنتج عن تلك النفس أو تلك القوة أو ذلك المزاج.

فلقد أُلحق بالمزاج السوداوي الكآبة والحزن والهم، وأُلحق بالبلغمي الكسل والخمول، وَبالصفراوي القلق وعدم الاستقرار، وبالدموي المرح والنشاط، إلى غير ذلك مما يمكن الرجوع إليه في الفقرة السابقة.

*****

ولنرجع إلى النصوص التي أوردها العلماء المسلمون في السمات والخصائص المشتركة أو العامة عند الإنسان.

* نبدأ **بابن المقفع** (آثار ابن المقفع/ كليلة ودمنة) حيث يعتقد أن الصفات التي اختص بها الإنسان بين سائر الحيوان أربع صفات وهي جماع ما في العالَم:
  - الحكمة ويدخل في بابها العلم والأدب والروية.
  - العقل ويدخل في بابه الحلم والوقار.
  - العدل ويدخل في بابه الصدق والاحسان والمراقبة وحسن الخلق.
  - العفة ويدخل في بابها الحياء والكرم والصيانة والأنفة.

وفي ضوء المفهوم أعلاه، فإن هناك أربع صفات رئيسة للإنسان يندرج تحت كل منها قائمة بالسمات traits أو بالقيم الأخلاقية Moral Values أو بالأمزجة Temperaments.

وفي المقابل يذكر ابن المقفع صفات خاصة بالجُهّال (يتيمة السلطان) ويسميها طبائع الجهال؛ أي أنها مجبولة فيهم خِلقَةً. ويجعلها ثمانية: الغضب

من غير شيء، العطاء من غير حق، إتعاب البدن في الباطل، قلة معرفة الرجل بصديقه من عدوه، وضعه السر في غير أهله، ثقته بمن لم يجرِّبه، حسن الظن بمن لا عقل له ولا وفاء.

والطبائع الثمانية هي سلوكيات يمكن أن ترصد، وتحمل بين طياتها خصائص السمات الشخصية لهذا النمط من الأفراد.

* **والفارابي** (تحصيل السعادة) يجعل الخاصية الاجتماعية للإنسان فطرة، فيقول: إن فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطاً فيما ينبغي أن يسعى إليه بإنسان أو ناس غيره، وكل إنسان من الناس بهذا الحال، وإنه كذلك يحتاج كل إنسان فيما له أن يبلغ هذا الكمال إلى محاورة ناس آخرين واجتماعه معهم.

* أما **المحاسبي** (العقل وفهم القرآن) فيقرر أن الإنسان بعقله، وان كمال العقل في ثلاث خصال مجتمعة وهي: الخوف من الله، قوة اليقين به، حسن البصر بدينه. ويعقب على ضرورة الجمع بين الخصال الثلاث «لأنه قد يكون قوي اليقين وليس بحسن البصر بالدين، ويكون بصيراً بالدين لا خائفاً ولا قوي الدين».

ثم يصف بعد ذلك خصائص تدل على ضعف النفس البشرية (التوبة) وهي: الحنين إلى الشرف بين الناس، حب الثناء والتبجيل على ما ظهر من طاعتها، العجب والمن، توهم تفضلها على سائر الناس، اعتقادها بأنها مصطفاة وصادقة.

والخصائص الخمس أعلاه إنما هي في حقيقتها انحرافات عن السواء في الشخصية الإنسانية؛ أي أنه يصف شخصية غير سوية (في حال ظهور هذه الخصائص فيها بالغلبة والدوام) في مفهومنا الحديث سماه المحاسبي (ضعف النفس البشرية).

* ويرى **ابن أبي الربيع** (سلوك المالك في تدبير الممالك) أن كمال الإنسان في أربعة: (الحكمة، العفة، الشجاعة، العدالة). ثم يذكر أن هناك ثلاث عشرة فضيلة أو خاصية تشكل بمجملها «الدين القيم» وهي: (جودة

التخيّل، صحة الأعضاء، جودة الفهم، جودة الحفظ، الذكاء، حسن العبادة، حب العلم، حب الصدق، متزن الشهوات، كبير النفس، حب العدل، قوة العزيمة، هوان الدنيا). وكل خلق عنده لا يخلو من ثلاثة أحوال: الوسط، والمائل عنه، والمائل إليه.

* ونرجع ثانية إلى **الشيرزاي** (الطب الروحاني) حيث ذكرنا في فقرة سابقة أن الفضائل الأساسية عنده أربعة هي: الحكمة والشجاعة والعفة والعدل، ويجعل لكل منها طرفين -يميناً وشمالاً- يحملان الرذائل المضادة لكل فضيلة سوى فضيلة العدل فطرفها واحد. وبذلك تكون لدينا -في إطار هذا المنظور- سبع رذائل هي (الجربزة - البله - التهور - الجبن - الشره - الجمود - الجور) كأطراف للفضائل الأربع أعلاه على التوالي.

* وفي (طوق الحمامة) يرى **ابن حزم الأندلسي** أن الخصائص العامة للإنسان أربعة متضادات: ميمنة كل منها فضيلة وميسرتها رذيلة.

- فالعدل مقابل الجور. - والنجدة مقابل الجبن.
- والفهم مقابل الجهل. - والجود مقابل الشح.

والإنسان يتحرك بإرادته واختياره بين الفضائل والرذائل. وهنا أود الإشارة إلى أن الإنسان يسعى إلى الخصائص والسمات فتكون فيه؛ وليست السمة هي التي تحرك فيه السلوك ليتصف بسلوك أو خلق معين، كما يراه ابن حزم أعلاه.

ولعلّ مفهوم **ابن حزم** الطرفي أو المحوري (دون الوسطية أو الاعتدال) إنما يذكرنا بما كتبنا عن محددات Eysenck المحورية للشخصية (الانطواء ضد الانبساط، الاستقرار وعدمه).

* ويذكر **ابن القيم** (الفوائد) سمات طبيعية في الإنسان، وينسب كلاً منها لشخصية ذكرها القرآن ووصفها، فهو يقول: «إن جبلة ابن آدم هي أنه في نفسه: كبر إبليس، حسد قابيل، عتو عاد، طغيان ثمود، جرأة نمرود، استطالة فرعون، وبغي قارون».

هذه السمات (وكلها سلبية) يعتبرها ابن القيم أنها سمات فطرية أولاً وعامة مشتركة في كل نفس إنسانية ثانياً. وفي مكان آخر من (الفوائد) يذكر ابن القيم ثمان سمات منها أربع إيجابية تقابلها أربع سلبية: الشجاعة، الغيرة، العدل، الجود، مقابل: الغضب، الحرص، الشهوة، الحسد.

* ويذكر **محمد مهدي النراقي** (جامع السعادات) سلسلة أو قائمة من (٢٦) سمة إيجابية وسلبية في الإنسان (منها ٢٠ سمة أو صفة سلبية مقابل ست صفات إيجابية فقط).

- والسلبية عنده هي: الحسد، الظلم، التهاون، المداهنة، إفشاء السر، النميمة، الافساد بين الناس، الشماتة، المراء، السحر، المزاح، الغيبة، البهتان، المدح، الكذب، حب الجاه، حب الخمول، حب المدح، الرياء، النفاق.
- أما الإيجابية فهي: العدل، ستر العيوب، السعاية، الاصلاح، الصدق، الإخلاص.

* أما **ابن شطا الدمياطي** (كفاية الأتقياء ومناهج الأصفياء) فيصنف خصائص الإنسان إلى (١٨) فضيلة مقابل (١٢) رذيلة. ولكنه قد يخلط كثيراً بين الخصائص من جهة والحاجات البايولوجية من جهة ثانية، ومدرج السمو بالنفس عند الفكر الصوفي من جهة ثالثة.

- أما الفضائل عند الدمياطي فهي: التوبة، الصبر، الشكر، الرجاء، الخوف، الفقر، التواضع، الزهد، الورع، التوكل، النية، الإخلاص، الصدق، المحبة، الشوق، الأنس، الرضا، قصر الأمل.
- يقابلها من الرذائل: العجب، الرياء، الكبر، الحسد، الغضب، شهوة البطن، شهوة الفرج، البخل، حب الجاه، حب المال، الغرور، طول الأمل.

* و**أبو بكر الأصامي** (نهي الناهين) يطلق على الرذائل إسماً أو نعتاً آخر وهو (مبطلات الأعمال الصالحة) ليصف الرذائل أو الخصائص السلبية في الإنسان، ومجملها سبع: حب الدنيا، النفاق، الحسد، الكذب، العجب، قطيعة الرحم، الكبر.

* وابن عربي (الزهد وصفة الزاهدين) يطرح شيئاً جديداً في هذا الباب، حيث يفصل بين سمات الذين لهم حب الدين وحب لقاء الناس بما يقابلها من العزلة والابتعاد عن الناس كسمتين متضادتين من سمات الشخصية الإنسانية.

وعند التدقيق في هذا العرض نجده يطرح مفهوم سمتي (الانبساط - الانطواء) كطرفين أو كمحور للشخصية الإنسانية، فحب الدين وحب الناس (انبساط) والعزلة عنهم (انطواء). وعند وضعها على محور الشخصية نجد أنها تشكل طرفي التوزيع الإنساني على هذه السمة. وهو مفهوم عصري كما أشارت له مقدمة الفقرة هذه.

* ويسرد **يحيى بن عدي** (تهذيب الأخلاق) سلسلة، أو قائمة أخرى من (الأخلاق الحسنة)، وهي (٢٣) خلقاً:

- العفة، ضبط النفس عن الشهوات، القناعة، الرضا، التصون (أي التحفظ من التبذل)، الحلم، الوقار، الود، الرحمة، الوفاء، الصبر، أداء الأمانة، كتمان السر، التواضع (كراهية الرئاسة، كراهية التعظيم، الزيادة في الإكرام)، البِشْر، التبسم عند اللقاء، الصدق، سلامة النية (اعتقاد الخير بالآخرين)، السخاء، الشجاعة، المنافسة، عظم الهمة، العدل.
- وفي المقابل هناك عشرون خُلُقاً سيئاً يحددها ابن عدي: الفجور، الانهماك في الشهوات والإدمان عليها، الشره، التبذل، السفه، الطيش، الخرق (كثرة الكلام والتحرك من غير سبب)، العشق، القساوة، الخيانة، إفشاء السر، العبوس، قلة التبسم، الكذب، الخبث، الحقد، البخل، الجبن، الحسد، صغر الهمة.

وإذا ما أمعنا النظر في القائمتين يمكن ملاحظة الكثير من المتضادات المتقابلة (الخلق ونقيضه)، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجده يطرح شيئاً جديداً (يعتبر من الحداثة بمكان في الوقت الحاضر) وهي السمات المنفردة والسمات المركبة:

- فالصبر على الشدائد عنده مركب من الوقار والشجاعة مثلاً، وكتمان السر مركب من الوفاء وأداء الأمانة، هذا في الأخلاق الحسنة.
- ومثلها في الأخلاق السيئة: فإفشاء السر مركب من الخرق والخيانة، والقساوة خلق مركب من البغض والشجاعة إلى غير ذلك.

من جهة ثالثة: وفي عرض عصري جداً كذلك لمفهوم السمات، يتكلم **ابن عدي** عن أخلاق (خصائص أو سلوكيات) يمكن أن تكون حسنة وسيئة أو محمودة ومذمومة في آن واحد، منها على سبيل المثال:

- حب الكرامة: محمودة في الأحداث والصبيان، مذمومة في أفاضل الناس.
- حب الزينة: مستحسن من الملوك والعظماء، مستقبح في الرهبان والزهاد.
- الزهد: مستحسن جداً من العلماء والرهبان ورجال الدين، غير مستحسن من الملوك والعظماء.

وهي نظرة حادة ثاقبة ذكية جداً في ربط تقويم السمة (إيجابية أو سلبية) بمعايير تغير من درجة تقويمها، حيث ربط تقويم السمة (محمودة أو مذمومة، مستحسن وغير مستحسن) مرة بالفئة العمرية للإنسان (الأحداث والراشدين)، ومرة بالموقع الوظيفي (الملوك والعظماء)، وثالثة بالموقع الديني (الرهبان والزهاد والعلماء) وغيرها. حيث تميز **ابن عدي** بجعل الكثير من المتغيرات معايير للحكم على نوع ودرجة السمة من حيث إيجابيتها أو سلبيتها ذاتها عند اختلاف المتغير الذي تقوّم السمة في ضوئه.

ثم يضع **ابن عدي**، خلاصة سماتية للإنسان التام أو المثالي الذي يجب أن يسعى إليه الإنسان، تحت شعار أو عنوان (خلاصة من لم تفته الفضيلة ولم تشنعه الرذيلة)، ويضع لذلك (١٦) صفة أو خاصية أو خُلُقاً لهذه الصورة المثالية:

١- متفقداً لجميع أخلاقه
٢- متيقظاً لجميع معايبه

٣- متحرزاً من دخول النقص عليه
٤- مستعملاً لكل فضيلة
٥- مجتهداً في بلوغ الغاية
٦- عاشقاً لصورة الكمال
٧- مستلذاً لمحاسن الأخلاق
٨- متيقظاً في الأصل
٩- مبغظاً لمذموم العادات
١٠- معتنياً بتهذيب نفسه
١١- غير مستكثر لما يقتنيه من الفضائل
١٢- مستعظماً اليسير من الرذائل
١٣- مستصغراً للرتبة العليا
١٤- مستحقراً للغاية القصوى
١٥- يرى التمام دون محله
١٦- يرى الكمال أقل أوصافه.

ولعلّ السلوكيات (أو المثاليات) أعلاه هي معايير فلسفية بالدرجة الأولى أكثر منها نفسية.

* ونرجع ثانية إلى **ابن مسكويه** (تهذيب الأخلاق) حيث يذكر لنا خمس سمات رئيسة (هي الفضائل أو السمات الكريمة) تتوزع على طرفي كُل منها رذيلتان (أو سمات غير حسنة أو غير كريمة)؛ أي أن هناك خمس فضائل رئيسة وعشر رذائل في المقابل:

- فالحكمة وطرفاها السفه والبله.
- والعفة وطرفاها الشره وخمود الشهوة.
- الشجاعة وطرفاها الجبن والتهور.
- السخاء وطرفاه التبذير والتقتير.
- العدالة وطرفاها الظلم والانظلام.

وهو حديث غير جديد في معظمه؛ إذ ذكره آخرون، لكنّ ابن مسكويه أضاف سمة رئيسة جديدة خامسة وهي (السخاء)، كما أنه جعل للعدل أو العدالة طرفين بدلاً من طرف واحد (وهو الجور) كما ذكرها قبله ابن المقفع.

ونظرة أخرى إلى التوزيع (الوسطي والطرفي) للسمات، الذي يقترب كثيراً من (التوزيع الطبيعي) الذي نتكلم به الآن، نجد أن الاعتدال هو السلوك المرغوب في كل سمة مركزية (بل هي الاعتدال بذاتها)، وهو الحالة الطبيعية للفرد. أما غير الطبيعي فهي الحالة المتطرفة أو الشاذة في ذلك التوزيع.

ويتوزع كل طرف من الأطراف (كسمة عامة) إلى سمات ثانوية:

- فلو أخذنا التهور أو الغضب مثلاً (كطرف من أطراف الشجاعة وهي تمثل الاعتدال في السلوك)، نجد أن ابن مسكويه يضع للغضب ثمان سمات ثانوية وهي: العجب، الانتحار، المزاح، التيه، الاستهزاء، الغدر، الضيم، المقتنيات (الجواهر النفيسة لأنها تثير الغضب عند فقدها أو تلفها).

كما يتحدث **ابن مسكويه** عن السمات المركبة كما تحدث عنها يحيى بن عدي، في كتاب يحمل ذات العنوان، وفي تشابه كبير جداً بين الكتابين وارتباطها ببعضها:

- فالغضب يرتبط بالشره: إذا تعذر على الشره ما يشتهيه غضب. فهو يربط بين طرفي العفة والشجاعة؛ أي بين القوى الغضبية والشهوية بمعنى آخر.
- ويرتبط الغضب -من ناحية أخرى- بالبخل: إذا فقد البخيل شيئاً غضب.
- ويربط الغضب بعد ذلك بالفئة العمرية (متغير خارجي) فالصبيان والشيوخ أسرع غضباً من الراشدين.

ومثلما ذكر الغضب، ذكر بعده الخوف، ثم الحزن فالاكتئاب إلى غير ذلك.

* و **الغزالي** يحدد لنا (إحياء علوم الدين) قائمة أخرى من (٢١) سمة (أو صفة أو سلوك) تدل على حسن الخلق وهي:

- الحياء، صدق اللسان، كثرة الصلاح، العمل، قلة أذى الغير، البر، الوقار، الصبر، الشكر، الرضا، الحلم، الرفق، العفة، عدم الغيبة، عدم

النميمة، عدم الحقد، عدم البخل، عدم الحسد، حسن الانصات، التماس المعذرة، احتمال الأذى.

بعد ذلك يختار الغزالي عشر سمات أخرى سماها (المنجيات العشر) تقابلها (المهلكات العشر) من الطرف الآخر وهو تعبير جديد استعمله العلماء المسلمون في كتابتهم وخاصة الصوفية منهم.

- فالمنجيات العشر هي: الندم على الذنوب، الصبر على البلاء، الرضا بالعطاء، الشكر على النعماء، اعتدال الخوف، الرجاء والزهد في الدنيا، الاخلاص في الأعمال، حسن الخُلُق مع الخَلق، حب الله تعالى، الخشوع.
- أما المهلكات العشر فهي: البخل، الكبر، العجب، الرياء، الحسد، شدة الغضب، شره الطعام، شره الوقاع، حب المال، حب الجاه.

ثم يأتي الغزالي بعد ذلك في (ميزان العمل) ليرجع إلى الفضائل الأساسية الأربعة للإنسان، التي يكاد أن يكون شبه اجماع عليها عند العلماء المسلمين: فلاسفة وفقهاء ومتصوفين، وهي (الحكمة، الشجاعة، العفة، العدالة)؛ هي مأخوذة كما ذكرنا سابقاً من جمهورية أفلاطون. ثم يعطي تفصيلاً دقيقاً وعجيباً لهذه الفضائل الأساسية (أو ما نسميها الآن السمات العامة) ويوزع كل واحدة منها توزيعاً محورياً بحيث تشكل الفضيلة طرفه الأول والرذيلة طرفه الثاني. ثم يوزع كل طرف (فضيلة - رذيلة) إلى سمات وسلوكيات ثانوية تتفرع منها سمات فرعية كذلك.

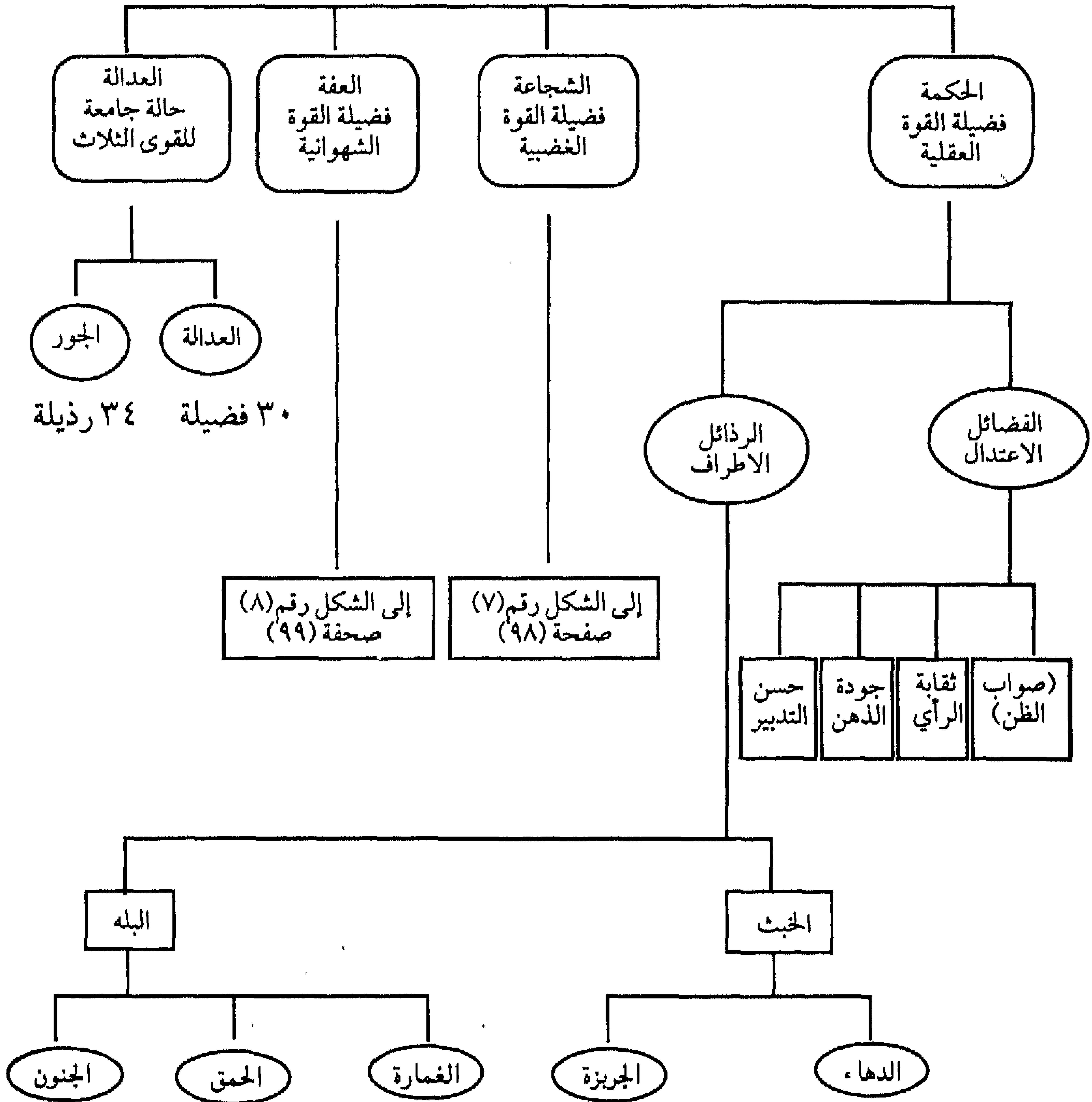
والأشكال الآتية تعطي صورة أوضح لهذه التقسيمات والتشعبات، التي انفرد بها الإمام الغزالي، فيما يتعلق بمجال السمات أو الخصائص الإنسانية:

- فالشكل رقم (٦) يوضح لنا التقسيمات المتشعبة للسمات مشتقة من الفضيلة الأساسية الأولى وهي (الحكمة).

- والشكل رقم (٧) يوضح التقسيمات المتعلقة بالفضيلة الأساسية الثانية وهي (الشجاعة).
- والشكل رقم (٨) يوضح التقسيمات المتعلقة بالفضيلة الأساسية الثالثة وهي (العفة).

* ونرجع للشكل رقم (٦) ليوضح لنا كيف يجمع الغزالي كل الفضائل والرذائل (على كل مستوياتها) كطرفين لفضيلة (العدالة) والتي يعتبرها الغزالي حالة جامعة للفضائل الثلاث التي سبقتها :

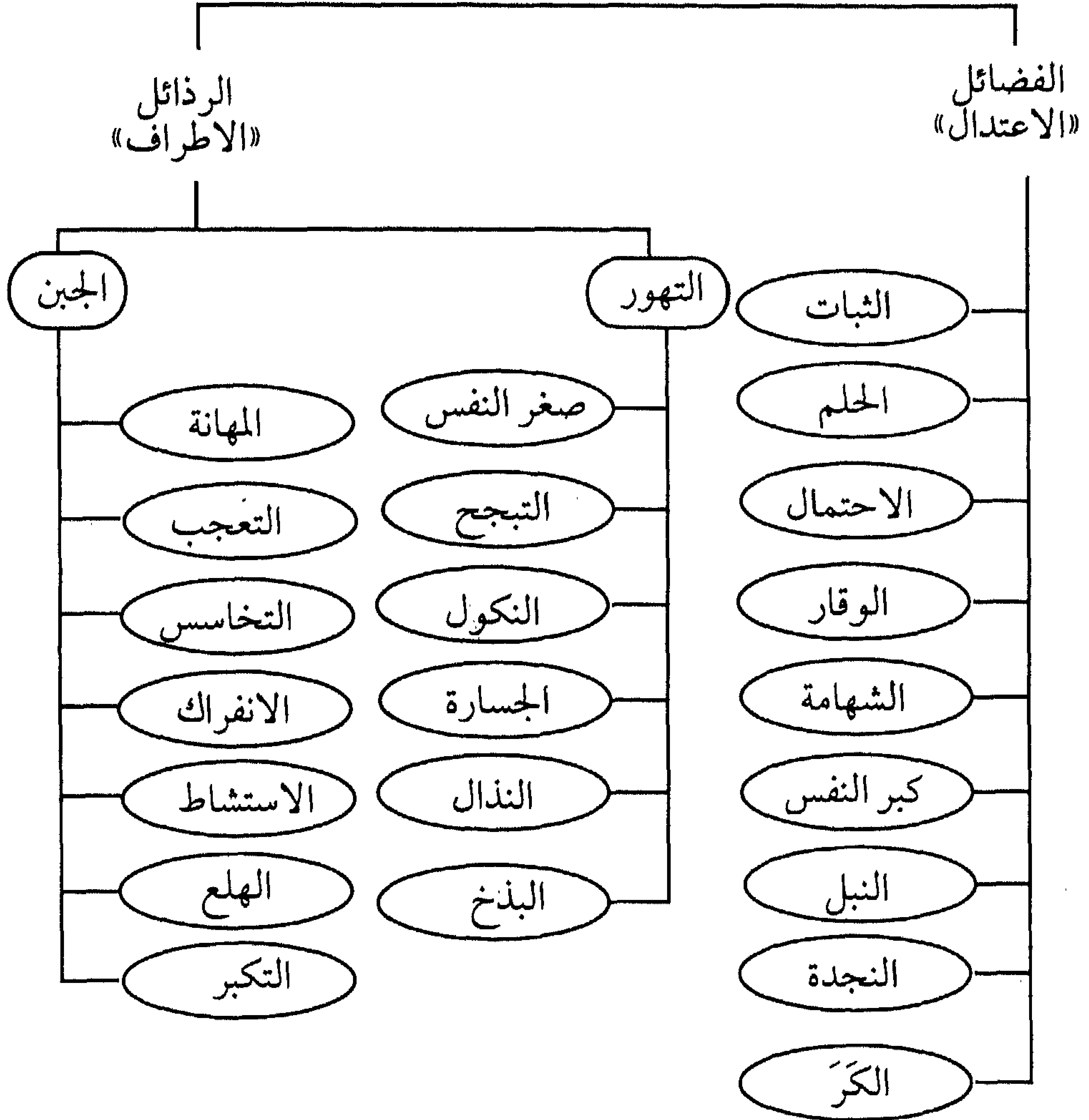
**الشبكة التوزيعية للسمات والخصائص الإنسانية: الفضائل الأساسية عند الغزالي/ ميزان العمل**




شكل رقم (٦)

## الشجاعة

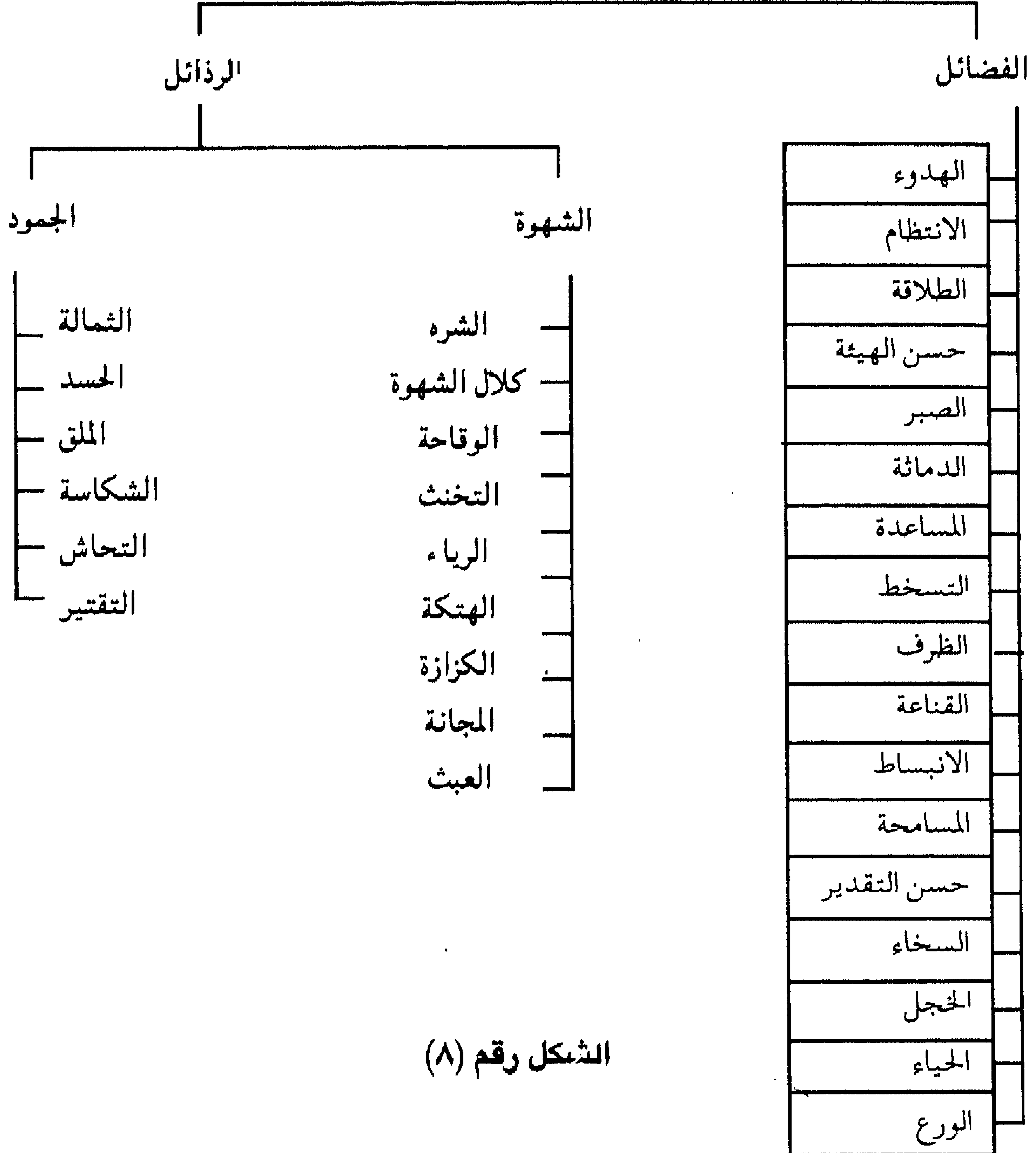
## فضيلة القوة الغضبية




شكل رقم (٧)

## العفة

## فضيلة القوة الشهوانية




الشكل رقم (٨)

ومن خلال الأشكال السابقة نجد أن الهيكلية العامة لنظرية الغزالي من السمات يمكن أن توضع -من وجهة نظر كاتب هذه السطور- على الشكل الآتي :

١- سمة عامة جامعة واحدة (الجامع للخلق الحسن) وهي العدالة .
٢- ثلاث سمات عامة (تجمع كلها في العدالة)، وكل وحدة منها تمثل حالة الاعتدال لكل قوة من قوى النفس الثلاث (العقلية - الغضبية - الشهوانية) وهذه السمات العامة الثلاث هي الحكمة والشجاعة والعفة على التوالي .
٣- كل سمة عامة تنقسم إلى حالتي اعتدال (فضيلة) وتطرف (رذيلة) .
٤- الفضائل والرذائل عبارة عن سمات ثانوية مشتقة من السمات العامة، وعددها (٦٤) سمة ثانوية، منها (٣٠) سمة ثانوية اعتدالية (ايجابية)، و(٣٤) سمة ثانوية متطرفة (سلبية) .

ويعتقد المؤلف أن الإمام الغزالي قد أطّرَ نظرية السمات وأنواعها وتصنيفها بطريقة لا تصل إليها نظريات السمات الثلاث التي يتكلم عنها علم النفس المعاصر مجتمعة .

ويمكن الإشارة إلى أن ابن مسكويه يدخل في هذا المنظور كذلك (في تهذيب الأخلاق)، إلا أن الإمام الغزالي كان أشد وضوحاً وأكثر تصنيفاً من ابن مسكويه مما استدعى تركيز الضوء على الغزالي .

* ونرجع إلى قوائم الأخلاق الحسنة (الفضائل) عند العلماء المسلمين فنجد أن **ابن عربي** (تهذيب الأخلاق) يذكر لنا قائمة مكونة من (٢١) سمة إيجابية (أخلاق حسنة) مقابل (٢٣) سمة سلبية (نقائص الأخلاق) .

- فالأخلاق الحسنة هي : العفة، القناعة، التصون، الحلم، الوقار، الحياء، الود، الرحمة، الذكاء، أداء الأمانة، كتمان السر، التواضع، البشر، صدق الهمة، سلامة النية، السخاء، الشجاعة، المنافسة، الصبر عند الشدائد، عظمة الهمة، العدل .

- أما نقائص الأخلاق فهي: الفجور، الشره، التبذل، السفه، الخرق، القحة، العشق، القساوة، الغدر، الخيانة، افشاء السر، النميمة، الكبر، العبوس، الكذب، الخبث، الحقد، البخل، الجبن، الحسد، الجزع عند الشدة، صغر الهمة، الجور[1].

* ويبدو أن **أبا القاسم المالقي** (الشهب اللامعة في السياسة النافعة) لديه فكرة كذلك عن السمات المركبة التي طرحها الغزالي وابن مسكويه، رغم أنه لا يصل إلى تفصيلها كسابقيه. فهو يأخذ (الصبر) كسمة مركبة يقسمها إلى سمات أو صفات أخرى (سمات ثانوية) تتفرع بعدها أحياناً إلى سمات (فرعية).

فينقسم (الصبر) إلى:

١- الحلم: ويتفرع عنه العفو والتسامح

٢- الكلاءة والحفظ: وينتج عنها عمارة المملكة (الحفاظ على النوع).

٣- الشجاعة: ويتفرع عنها الثبات والمقاتلة بالإقدام.

* وأخيراً نجد أن **شهاب الدين الأبشيهي** (المستطرف في كل فن مستظرف) يذكر لنا قائمة أخرى من محاسن الأخلاق ومساوئها يركز فيها على المحاسن (٢٨ سمة) مقابل (١١ سمة) سيئة.

---

(١) «أود الإشارة إلى التشابه الكبير جداً بين قائمة ابن عربي مع قائمة يحيى بن عدي في (تهذيب الأخلاق) سواء في قائمة الفضائل أو النقائص مع تغيير طفيف جداً في المسميات:

= القائمة الأولى: ليحيى بن عدي المتوفى عام ٣٦٤هـ في كتاب (تهذيب الأخلاق)/ تحقيق ونص جاد حاتم/ بيروت/ دار المشرق/ ١٩٨٥ (١٣٤ صفحة قطع ٢٢سم).

= والقائمة الأخيرة (لمحي الدين ابن عربي الحاتمي الطائي الأندلسي المتوفى عام ٦٣٨هـ والملقب بالشيخ الأكبر وابن افلاطون) في كتابه (تهذيب الأخلاق) حققه وقدم له وصححه عبد الرحمن حسن محمود / القاهرة/ عالم الفكر/ ١٩٨٦ (٧٠ صفحة قطع ١٩سم). وهناك تشابه كبير جداً في هذا الجزء مع تطابق اسم الكتاب.

= وهناك كتاب ثالث تحت ذات العنوان (تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق) لابن مسكويه (أحمد بن محمد، أبو علي) المتوفى ٦٣٣هـ/ القاهرة مكتبة ومطبعة حمد على سبيح/ ١٩٥٩ (٢٣٠ صفحة قطع ٢٤سم).

- أما محاسن الأخلاق عنده فهي :

حسن المعاشرة، المودة، الأخوة، الزيارة، الشفقة، الرحمة، إصلاح ذات البين، الحياء، التواضع، لين الجانب، خفض الجناح، الجود، السخاء، الكرم، صنع المعروف، العفو، الحلم، الصفح، كظم الغيظ، الاعتذار، العقاب، الوفاء بالوعد، حفظ العهد، رعاية الذمم، كتمان السر وتحصينه، المدح، الثناء، الشكر.

- أما مساويء الأخلاق فهي :

العُجب، الكبر، الخيلاء، البخل، الشح، الغدر، الخيانة، السرقة، العداوة، البغَضاء، الحسد.

ورغم أن الأبشيهي ذو نظرة تفاؤلية، إلا أنه حاول أن يجمع ما يدعو إليه القرآن الكريم من أخلاق حسنة فوضعها كما هي تقريباً، ولكن أقل بكثير جداً من مجموعها في القرآن الكريم. ومثل هذا يصدق كذلك على مساويء الأخلاق في قائمته.

مع ملاحظة أن (المدح) مثلاً قد جاء ضمن الصفات السلبية عند بعضهم، وهو يرد الآن كسمة (إيجابية) عند الأبشيهي.

*****

**خلاصة القول :**

١- هناك اختلاف كبير في المسميات والسمات والخصائص، ولكنها كلها يمكن أن تدخل في إطار الفضائل والرذائل أو محاسن ومساويء الأخلاق والتي نسميها الآن (سمات إيجابية وسلبية).

٢- إن المعيار الذي نهج عليه جميع العلماء المسلمين هو الخلفية الإسلامية لرسم المقبول والمرفوض من الأخلاقيات والسلوكيات الإنسانية.

٣- إن الثروة الضخمة من المفردات التي تحتويها اللغة العربية ترادفاً وتشابها قد جعلت السمات أكثر عدداً :

- فالكرم والجود والسخاء والبذل والعطاء . . . . . كلها يمكن أن تكون سمة واحدة ذات ألفاظ متعددة.

٤- بعدما جمعت كل ما ذكرته من خصائص وصفات، سلبية أو إيجابية، في هذه الفقرة وفرغتها في جدول توزيعي (ملحق رقم (١) آخر الكتاب) ولسبعة من العلماء فقط وهم (ابن أبي الربيع، النراقي، ابن عدي، ابن مسكويه، الغزالي، ابن عربي، الأبشيهي) مع تجاوز الشبكة السماتية التي قدمها الغزالي (شكل ٦ , ٧ , ٨)، فإنني لم أجد أية سمة أجمع عليها العلماء قط، بما فيها العدالة والعفة. حيث حصلت كل منها على (٥) تأشيرات من مجموع (٧).

- وحصل (الجبن) و (البخل) على (٥) ، (٦) تأشيرات على التوالي.

- بلغ تعداد السمات (١٠٦) سمات منها (٥٢) إيجابية و (٥٤) سلبية، وإذا ما أضيفت لها سمات شبكة الغزالي تصبح بحدود (١٥٠) سمة.

- بينما توجد هناك (٤٢) سمة من مجموع (١٠٦) لم يؤشر عليها غير عالم واحد فقط من مجموع العلماء السبعة. وهذا مؤشر كبير للاختلاف والتشتت بينهم.

٥- هناك لمحات بديعة وذكية وحاذقة في الكثير من الآراء التي تكلمت عن الخصائص والصفات الإنسانية، تقارب الكثير مما نتداوله من مفاهيم في علم نفس الشخصية هذا اليوم.

٦- هناك تجاهل لم أفهمه لبعض السمات والصفات والنعوت التي نعت بها القرآن الكريم الإنسان بصراحة ووضوح، ولا أدري لماذا لم يظهر الكثير منها في جدول النعوت أو السمات الذي تكلمت عنه أعلاه.

في المقابل لم يتم التركيز على خصائص وصفات ذمها القرآن الكريم كثيراً جداً وبتكرار كثير جداً في نصوصه.

ولنأخذ (الكذب) مثالاً على ذلك، فالقرآن الكريم لم يترك أية مناسبة لقوم من الأقوام التي ذمها القرآن الكريم، ولا شخصية الكافرين أو المنافقين أو المشركين، إلا وجعل (الكذب) على رأس قائمة النعوت والصفات التي نعتهم بها. وكذلك (الظلم)، بينما لم أجد أياً منهما (الكذب، والظلم) إلا في ثلاث تأشيرات وتأشيرتين لكل منهما تباعاً في قوائم علماء سبعة لمحاسن ومساوىء الأخلاق. (والجهل) الذي يتعوذ منه المصطفى ﷺ صباح مساء كل يوم، لم يحصل إلا على تأشيرة واحدة فقط. مثله (السحر)، وكذلك (الفجور) و (الجزع).

والكل يحفظ بكل تأكيد تعويذة الرسول ﷺ كل صباح ومساء: «اللهم إني أعوذ بك من الهم والحزن، والعجز والكسل، والجبن والبخل، وضلع الدّين وغلبة الرجال»[1]. وهذه معظمها إما لم تذكر أصلاً أو ذكرت مرة واحدة أو مرتين. كما لم يأت أي من العلماء السبعة على ذكر هذه الثنائيات المصطفوية والتحدث عن الربط بينها (كالجبن والبخل مثلاً)!.

٧- وأخيراً فإن استعراضاً سريعاً لهذه الخصائص أو الفضائل والنقائص يوضح لنا خلطا بين السمات الموروثة أو المكتسبة، والسمات المؤقتة والسمات الدائمة، والسمات التي يظهرها الإنسان في سلوكه نتيجة الرغبات الداخلية فيه أو العقائدية التي تفرضها عقيدته عليه، إلى غير ذلك مما نتكلم عنه في علم نفس اليوم من تمييز بين سمات وميول واتجاهات ورغبات وشهوات وأمراض نفسية وغيرها.

ورغم كل هذه الملاحظات فإن ما ذكره العلماء المسلمون في كتبهم وأسفارهم -جزاهم الله عنا وعن الأمة اليوم كل خير- لم تكن تتكلم أصلاً عن هذه السمات كما نتكلم عنها أولاً، ولا هي كتب علم نفس متخصصة ثانياً، ولا الذي يقوله علم نفس اليوم هو الصحيح بالضرورة ثالثاً.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الدعوات (٨٠)، باب (٤١)، حديث رقم: ٦٣٦٩، ٧/ ٢٠٥.

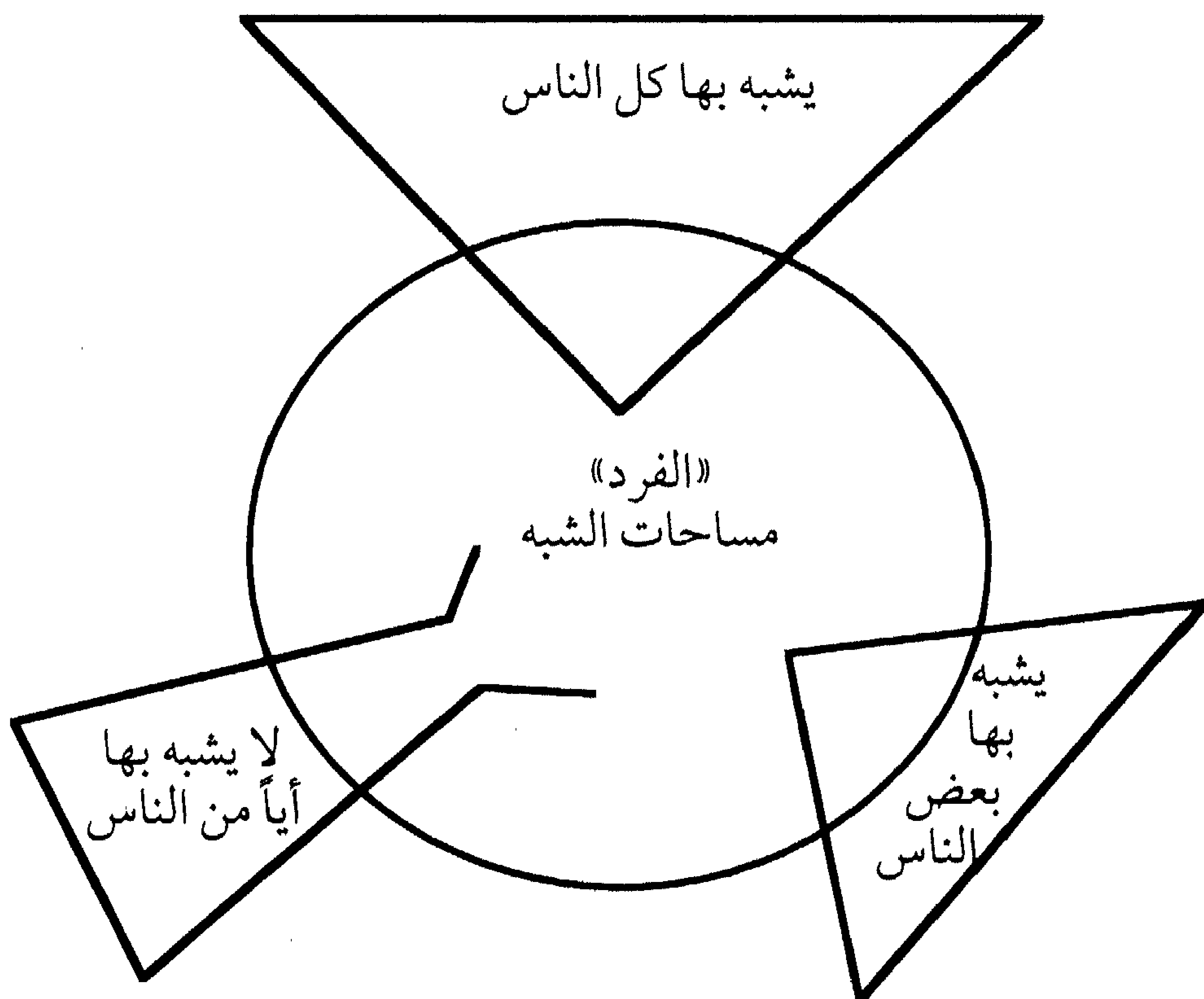
## ٣/٢ : السمات القومية (المجموعية).

إذا رجعنا إلى الشكل الذي رسمه Henry Morray عام ١٩٥٣ عن مساحات الشَّبَه والاختلاف عند الفرد الإنساني، فإن شخصية الإنسان، واقعياً وعملياً، تتمثل بثلاث مساحات :

- مساحة من شخصيته يتشابه بها الفرد مع كل الناس (أي سمات إنسانية عامة مشتركة لكل الناس).
- مساحة من شخصيته يتشابه بها الفرد مع مجموعة معينة من الناس (قد نطلق على هذه المجموعة لفظ، عشيرة، أهل مدينة ما، أو قطر أو إقليم أو أمة بكاملها أو قارة بأكملها إلى غير ذلك؛ وهو ما نقصده (بالسمات القومية) أو (المجموعية).
- المساحة المتبقية من الشخصية، لكل فرد، هي مساحة (فرديته) الشخصية أو (وحديته)؛ فهو لا يشبه بها أياً من الأفراد، يختص بها وحده دون أي من الناس، وتسمى (السمات الفردية)؛ وهي التي تطبع كل إنسان بطابع خاص، لا يماثله فيها أحد قط. وهي التي تُظهر الفروق الفردية بين الناس، وترسم لكل منهم النمط الشخصي الخاص الذي يعيشه في حياته اليومية.

ولقد تكلمت الفقرة السابقة عن السمات العامة المشتركة؛ أي عن المساحة الأولى. وسوف تختص الفقرة هذه بالسمات القومية؛ أي المساحة الثانية، وتختص الفقرة التالية بالسمات الفردية، والتي تشمل المساحة الثالثة والتي يعتقد بعض منظري الشخصية أنها تحتل أكبر المساحات.

والشكل رقم (٩) يبين لنا مخطط Morray لمساحات الشخصية، أما الشكل رقم (١٠) فهو تعديل أجريته على مخطط Morray كما أراه واعتقده.

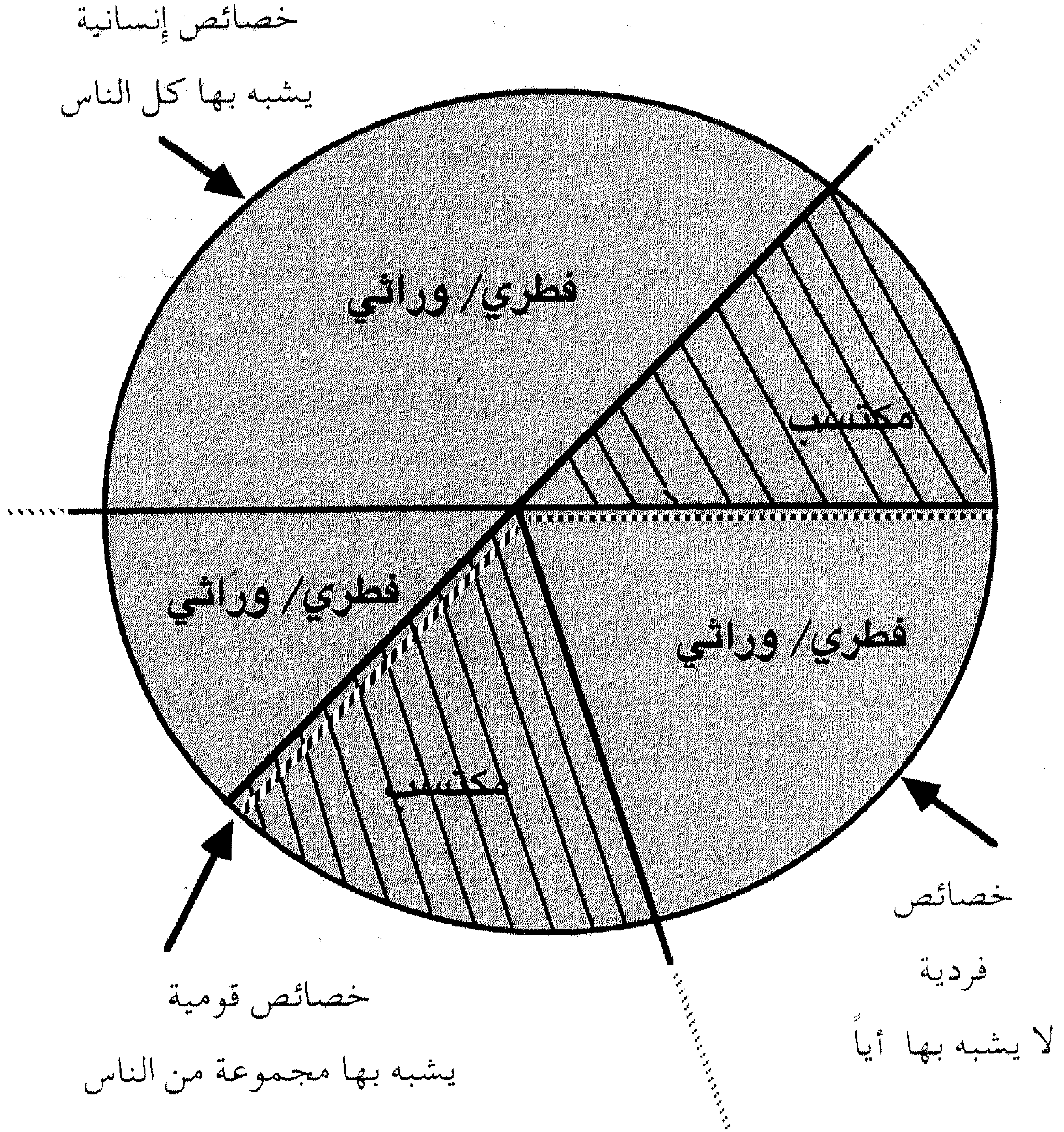



**شكل رقم (٩)**

Henry Morray (1953)

**مخطط موري لمساحات الشبه في الشخصية الإنسانية**

(نزار العاني/ ١٩٩٣)




شكل رقم (١٠)

وإذا ما سمينا المساحة الثانية بالسمات (القومية) فهي لا تعني المفهوم السياسي لمصطلح (قومية)، وإنما تعني مجموعة من الناس -قلّوا أو كثروا- يعيشون ظروفاً متشابهة قد تكون مناخية، أو جغرافية، أو عرقية، أو دينية أو غير ذلك، مما يجعلهم يتميزون (بالغلبة أو الأكثرية بالطبع وليس بالكل المطلق) بسمات معينة يختلفون فيها عن الآخرين أو عن المجموعات الأخرى.

ولقد خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان، وجعل الناس أقواماً وشعوباً وقبائل تتباين في الشكل واللون والهيئة والطبيعة، وكذلك في السمات والخصائص والصفات ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾ (الحجرات: ١٣).

لقد وصف الله سبحانه وتعالى أقواماً عديدة في القرآن الكريم وخصهم؛ أي كل قوم منهم بصفات معينة، فهناك قوم نوح، وقوم عاد، وقوم ثمود، وأصحاب الأيكة، وقوم تبع، وقوم إبراهيم، وقوم لوط، إلى غير ذلك. وقد وصف الله سبحانه وتعالى كلاً منهم بصفات معينة.

ولقد جاء القرآن الكريم -على سبيل المثال- على قوم بني إسرائيل فوُصفوا أكثر من غيرهم في القرآن الكريم، وعلى امتداد سور كثيرة جداً فيه؛ بلَ إنّ القرآن الكريم قد فرق في سمات أتباع الديانات المختلفة، أي اختلاف السمات على أساس ديني: ﴿لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين اشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون﴾ (المائدة: ٨٢).

وهناك صفات كتبها الله سبحانه على بعض الأقوام نتيجة أفعالهم فيقول في بني اسرائيل ﴿فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية﴾ (المائدة: ١٣)، ويقول سبحانه ﴿ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة﴾ (البقرة: ٧٤). كما قال الله سبحانه وتعالى عن النصارى: ﴿ومن الذين قالوا إنّا نصارى أخذنا ميثاقهم فنسوا حظاً مما ذكروا به فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة﴾ (المائدة: ١٤).

ويصف بني إسرائيل في سورة البقرة بالتردد والتشكك، عندما أبلغهم موسى عليه السلام بأن يذبحوا بقرة، وبعد التردد والتشكك وكثرة السؤال يقول الله سبحانه عنهم ﴿فذبحوها وما كادوا يفعلون﴾ (البقرة: ٧١).

ويصف الله سبحانه وتعالى قوم نوح ﴿إنّهم كانوا قوماً عمين﴾ (الأعراف: ٦٤)، ووصف قوم ثمود بأنهم لا يحبون النصح ﴿ولكن لا تحبون الناصحين﴾ (الأعراف: ٧٩)، ووصف قوم لوط ﴿أتأتون الذكران من العالمين﴾ (الشعراء: ١٦٥)، ووصف قوم عاد ﴿وإذا بطشتم بطشتم جبارين﴾ (الشعراء: ١٣٠)، ووصف أهل مكة من المشركين بعدم الالتزام بالعهد ﴿كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله﴾ (التوبة: ٧)، ووصفهم بأنهم نجس ﴿إنما المشركون نجس﴾ (التوبة: ٢٨)، ووصف الأعراب في الجزيرة بأنهم ﴿أشد كفراً ونفاقاً﴾ (التوبة: ٩٧).

وحتى غير أصحاب الأديان والأقوام فقد ذم الله الشعراء وهم أصحاب مهارات وقدرات معينة ﴿والشعراء يتَّبعُهم الغاوون * ألم ترَ أنّهم في كل واد يهيمون * وأنهم يقولون ما لا يفعلونَ * إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحاتِ وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعد ما ظُلموا وسيعلم الذين ظَلَمُوا أيّ منقلب ينقلبون﴾ (الشعراء: ٢٢٤-٢٢٦).

ولقد ذكر الله سبحانه أن الأقوام تتغير سماتهم بتغير موقفهم الإيماني ﴿ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (الأنفال: ٥٣)، ﴿وألف بين قلوبهم لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم﴾ (الأنفال: ٦٣)، ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن﴾ (الآنعام: ٨٢).

والآيات كثيرة جداً ولست في موقع إحصائها هنا، إلا أن الخلاصة هي أن الله سبحانه وتعالى جعلنا وخلقنا مختلفين ﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة﴾ (النحل: ٩٣)، ﴿وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا﴾ (يونس: ١٩).

ووصف الرسول ﷺ أقواماً آخرين بنعوت وصفات أخرى، فقال عليه الصلاة والسلام عن أهل اليمن فيما يروى عن أبي هريرة «أتاكم أهل اليمن، هم أضعف قلوباً، وأرق أفئدة، الإيمان يمان والحكمة يمانية»[1]، وعن أبي هريرة عن المصطفى ﷺ «المُلكُ في قريش، والقضاء في الأنصار، والأذان في الحبشة، والأمانة في الأزد (أي اليمن)»[2].

* ويروى أن عمر بن الخطاب سأل عمرو بن العاص رضي الله عنهما قائلاً له: «صف لي أهل مصر، فقال: نيلهم ذهب ونساؤهم طرب ورجالهم خنع لمن غلب، أكوسهم صغاراً وأبلدهم كباراً.

فقال له: صف لي أهل الشام، فقال: أطوعهم للمخلوق وأعصاهم للخالق، دينهم دنانيرهم.

فقال له: صف لي أهل العراق، فقال: أبصر الناس بالفتنة وأعجزهم عن العمل بها».

وبالطبع فهي آراء وانطباعات شخصية في ذلك الزمان، ولكن المهم في السؤال الذي يسأله ابن الخطاب رضي الله عنه، هذا إذا صحّت الرواية، بقوله: «صف لي» أي صف لي الخُلُق العام أو الغالب الشائع في ذلك القطر أو عند أولئك القوم.

* وفي الشعر العربي الكثير جداً من وصف الأقوام والقبائل والعشائر وأهل المدن بما لا يمكن المرور حتى على اليسير منه. فذم أو مدح الأقوام والقبائل من أساسيات شاعر القبيلة، بحسب قرب أو بعد قبيلته عن تلك الأقوام أو تلك القبائل. بل لقد أفرد للشعر العربي أبواب أساسية فيه؛ وهي أبواب (المدح) و (الذم) أو الهجاء. وكأمثلة من عدة أبيات :

---

(1) الترمذي، الجامع الصحيح، كتاب المناقب (٥٠)، باب (٧٢)، حديث رقم: ٣٩٣٥، ٥/٦٨٣.

(2) الترمذي، الجامع الصحيح، كتاب المناقب (٥٠)، باب (٧٢). حديث رقم: ٣٩٣٦، ٥/٦٨٣.

- فشاعر عربي يصف قومه:

نحن قوم تذيبنا الأعين النجل    علـى أننا نـذيب الحديـــدا

- والمتنبي يهجو كافوراً وقوم كافور:

من علم الأسود المخصي مكرمةً    أجداده البيض أم آباؤه الصيد

- والنابغة الذبياني يمدح:

لهم سيمة لم يعطها الله غيرهم    من الجود والأحلام غير غوارب

وهنا نلاحظ أن النابغة أطلق عليها (سيمة) أي (سمة) كما نسميها الآن ويعطي أوصافاً (كسمات) لمن يمدحهم.

- ويصف عمار بن عقيل الخطفي أهل بغداد بقوله:

تنام بها عين الغريب ولا ترى    غريباً بأرض الشام يطمَع في الغمض

* وهناك خطبة الإمام علي -كرم الله وجهه- في أهل الكوفة، وخطبة الحجاج بن يوسف الثقفي في أهل العراق، وهما أشهر من أن يذكرا. وغير ذلك كثير جداً.
* أما كتب الأدب العربي فهي تعج بالوصف للأقاليم والمدن وأهليها وصفاً أو مدحاً أو ذماً، شعراً أو نثراً.
* وسأضرب مثالاً واحداً فيما كتبه **الجاحظ** في (الحيوان):

- فمرة يصف أهل الأقاليم فيقول عن أهل الصين والتبت: حُذَّاق الصناعات، لهم فيها الرفق والحذق ولطف المداخل والاتساع في ذلك والغوص على غامضه وبعيده، وليس عندهم إلا ذلك، فقد يُفتح لقوم في باب الصناعات ولا يفتح لهم في سوى ذلك.

والجاحظ يتكلم هنا عن المهارات والاستعدادات ودقتها في تلك المناطق. ولا يزالون إلى يومنا هذا يمتازون بهذه السمات والخصائص ويتميزون بها عن غيرهم.

- بل إن الجاحظ يذهب بإعطاء أو وصف سمات تخص أصحاب مهن معينة يتميزون بها عن غيرهم فيقول:

ألا ترى أنك لا تجد بداً، في كل بلدة وفي كل عصر، للحاكة من أن يكونوا على مقدار واحد وجهة واحدة من السخط والحمق والغباوة والظلم، وكذلك النحاسون على طبقاتهم من أصناف ما يبيعون، وكذلك السمّاكون و القلاّسون (الضارب بالدف)، وكذلك أصحاب الخلقان (الذي يبيع ويشتري في الملابس المستعملة)؛ كلهم في كل دهر وفي كل بلد على مثال واحد وجهة واحدة ؟ .

- وينقل لنا الجاحظ كذلك -وقد أخذ كمثال فقط- عن النظّام في وصفه للجنس الأبيض وهم مكان الأقليم السادس والسابع على وفق التقسيم البلداني القديم: "«هم الأمة التي لم تنضجها الأرحام ويخالفون في ألوان أبدانهم وأحداق عيونهم، وألوان شعورهم سبيل الاعتدال، لا تكون عقولهم وقرائحهم إلا على حسب ذلك كون أخلاقهم وآدابهم وشمائلهم» .

* ويروي لنا **شمس الدين المقدسي** (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم) بعض أخلاق أهل الجزيرة العربية فيقول :

«وفي أخلاق أهل مكة جفاء، ولا ظرف لأهل اليمن، وأهل عُمان يطففون ويخسرون ويفسقون، والزنا بعدن ظاهر، وأهل الأحقاف نواصب غتم» .

* وفي رحلة **ابن بطوطة** (تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار) .

* وفي (روض المعطار في خبر الأقطار) **لمحمد بن عبد المنعم الحميري**

* وفي (معجم البلدان) **لياقوت الحموي**

* وفي (البخلاء) **للجاحظ**

* وكذلك في (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم) **لشمس الدين المقدسي** الذي أشرنا إليه قبل قليل . . .

* وفي غيرها من الكتب والأسفار في التراث الإسلامي نجد أوصافاً لا تعد ولا تحصى لأقوام من الناس أو أهل مدن ذلك الزمان. ولقد أعطيت مثالاً أو أكثر واكتفيت لعدة أسباب:

- أولها أنها آراء شخصية وانطباعات فردية قد تكون صادقة وقد لا تكون، ولكنها لا يمكن أن تكون جميعها دقيقة وصحيحة.
- وهي كثيرة جداً لا يمكن أن تحصى في هذا الكتاب.
- ونحن في مقام التدليل والتمثيل وليس في مقام الحصر والبحث لكل شيء.

**خلاصة القول:**

إن هناك سمات محددة لكل قوم بالمعني الواسع المتعدد لهذا المصطلح يمكن أن يتميزوا بها عن غيرهم، بحيث يعرفوا بها، أو تشاع عنهم تلك السمات؛ وهي سمات تشير إلى الغلبة أو الأكثرية ولا تشير أبداً –ولا يمكن لها أن تكون– إلى الكل أو العموم المطلق.

*****

## ٢/ ٤ : السمات الفردية .

وتبقى المساحة الأخيرة من الشخصية -وهي المساحة الأكبر في بناء الشخصية الإنسانية على رأي بعضهم- التي لا يشبه بها الفرد إياً من الناس، أي فرد وأي إنسان .

فهي شخصية متفردة وَحدية غير قابلة -بعظمة الله ودقة صنعه- للتماثل أو التكرار حتى في التوائم المتماثلة، التي مصدر تكوينها الوراثي (الجيني) بويضة واحدة وحيمن واحد فقط .

إن هذا الاختلاف أو هذه الفروق بين الأفراد غير معروف أو محدد علمياً حتى الآن . وإنما نظر فيه البعض دون تقديم أية دلائل مادية أو بايولوجية أو فيزيولوجية، يمكن اعتمادها في الوقت الحاضر، لمعرفة علة هذه الفروق والتباينات بين كل أفراد الإنسانية .

ولقد تبارى علماء العلة الوراثية وعلماء العلة البيئية كثيراً في هذه الساحة، وكل يدعي صحة عَلّيّته من خلال نتائج بحوثه ودراساته، إلا أن الساحة لم تشهد حتى هذه الساعةَ أي انتصار أو فوز أو سبق علمي يحل المشكلة وينهي الجدل القائم .

وحتى لو قلنا كما يقول الكثير الآن إنَّ العلة مزدوجة : وراثياً وبيئياً، فإن المشكلة ليس في تحديد الخلفية المسببة، وإنما المشكلة أساساً في الكيفية التي يتنمط بها كل فرد (شخصياً) دون تماثل أو تطابق أو تكرار .

ولم تكن هذه المشكلة وليدة عصرنا، بل هي مشكلة تحدث بها الفلاسفة والعلماء على مدى القرون وتعاقب الحضارات .

* **فابن عدي** (تهذيب الأخلاق) يقول إنَّ العلة الموجبة لاختلاف الأخلاق هي النفس؛ فالنفس واحدة لا تتناسخها أبدان مختلفة، وجميع قوى النفس صادرة عن مبدأ واحد في البدن أي لنفس واحدة .

* وقد سبق أن أشرت إلى أن **ابن عربي** (فلسفة الأخلاق) يرى أن فجور وعفة الناس ناتج عن اختلاف أحوال النفس الشهوانية، وهي علة اختلاف الناس في شهواتهم ولذاتهم.

* ويشابه قول **ابن سينا** (النجاة) قول بن عربي ويُثنّي عليه.

* **والإمام فخر الدين الرازي** (الفراسة) يرى أن العلة في الطقس والمناخ والبلدان فيقول (إنَّه باختلاف البلدان تختلف المزاجات والأخلاق والعادات وطباع الأدوية والأغذية). ولعلَّ المقصود باختلاف البلدان اختلاف شامل سواء في المناخ أو الطبيعة أو التنشئة أو العادات أو (البيئة) بمجملها.

* ولم يدع الشعراء هذه المشكلة، وإنما دخلوا فيها كذلك. وربما يغنينا بيت واحد من الشعر **لحميد الهلالي الكندي** الذي يقول فيه:

لكل امرىء يا أم عمرو طبيعة وتفريق ما بين الرجال الطبائع

ففيه مبدأ الفردية الواحد (لكل)، والفروق الفردية بينهم (تفريق)، والعلة الجبليّة أو الوراثية في هذا التباين (الطبائع). وإذا لم نستطع أن نسبر غور العلة أو السببية في تباين الأفراد، فإن هذا لا يعني عدم دخولنا في المشاهدات والملاحظات اليومية لوصف الأفراد، كل فرد على حدة، عبر امتداد التاريخ لتمييز الأفراد عن بعضهم.

* وأول ما نبدأ به **القرآن الكريم**، فلقد أعطى الله سبحانه وتعالى لنفسه وقدسيته تسعة وتسعين إسماً أو نعتاً أو صفة آلهية منزهة سميت بالأسماء الحسنى، وهي تخص الخالق سبحانه دون غيره من كل المخلوقات.

كما وصف أنبياءه كلاً ببعض السمات المميزة لكل منهم، وضرب لنا أمثلة بهم وبغيرهم:

- فلقد أعطى الرسول محمداً ﷺ إسمين من أسمائه الحسنى ﴿بالمؤمنين رؤوف رحيم﴾ (التوبة: ١٢٨)، ثم أجمل صفاته ﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾ (ن: ٤)

- ولقد فضَّل الرسل بعضهم على بعض ﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض﴾ (البقرة: ٢٥٣)

- وجعل لكل نبي خصلة يتميز بها: فلسليمان الفهم ﴿ففهمناها سليمان﴾ (الأنبياء: ٧٩)، ولأيوب الصبر، ولذي القرنين إتيان واتباع الأسباب، وليوسف تأويل الأحلام، وللقمان الحكمة، وللخضر العلم ولإبراهيم الحجة، وليحيى كتمان السر ﴿وسيداً وحصوراً ونبياً من الصالحين﴾ (آل عمران: ٣٩)، ولموسى السلطان، ولعيسى غيب ما يدخر الناس وما يأكلون، ولذنون التسبيح، ولداود الأوبة وهكذا لجميع الرسل عليهم وعلى نبينا أفضل الصلاة والتسليم.

- بل حتى الملائكة فقد وصف جبريل بالأمانة ﴿نزل به الروح الأمين﴾ (الشعراء: ١٩٣) واصطفى منهم ومن الناس رسلاً ﴿الله يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس﴾ (الحج: ٧٥).

- واصطفى من النساء مريم بنت عمران ووصفها بالطهارة ﴿وإذ قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين﴾ (آل عمران: ٤٢).

- واصطفى ذراري بأكملها ﴿إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين﴾ (آل عمران: ٣٣).

﴿يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين﴾ (البقرة: ٤٧)، ﴿فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة﴾ (النساء: ٥٤).

- ويصطفي سبحانه وتعالى من المصطفين أصفياء ﴿فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً﴾ (النساء: ٤١).

- ويضرب الله أمثلة من الناس للذين آمنوا ومثلهم للذين كفروا: ﴿ضرب الله مثلاً للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط﴾ . . . ﴿وضرب الله مثلاً للذين آمنوا امرأة فرعون . . ومريم ابنة عمران﴾ (التحريم: ١٠, ١١, ١٢)

- وأعطى سبحانه أوصافاً لبعض الكفرة، فوصف فرعون بالطغيان، وقارون بالبغي، ومَلِك ابراهيم بالظلم إلى غير ذلك.

- وفرّق الله بين الرجال والنساء ﴿بما فضل الله بعضهم على بعض﴾ (النساء: ٣٤)، ﴿وللرجال عليهن درجة﴾ (البقرة: ٢٢٨)، وفرق بين الأنفس ذاتها (الأفراد) ﴿لا تُكَلَّفُ نفس إلا وسعها﴾ (البقرة: ٢٣٣)، وفرق بين الفئات العمرية ﴿إلاّ المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلاً﴾ (النساء: ٩٨).

* وفي حديث أبي موسى الأشعري عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض فجاء بنو آدم على قدر الأرض، جاء منهم الأحمر والأبيض والأسود وبين ذلك، والسهل والحزن والخبيث والطيب وبين ذلك»[1]. وفي حديث آخر «كل ميسر لما خلق له»[2]، وبيان المصطفى ﷺ لا يحتاج إلى تبيان في أن الناس يختلفون خلقة وسلوكاً.

- كما مر بنا حديث آخر عن (أشج بن عبد قيس) وكيف وصفه الرسول ﷺ بالأناة والحلم وأخبره أنه جُبِل عليهما خلقة لا اكتساباً.

---

(١) الترمذي، الجامع الصحيح، كتاب تفسير القرآن (٤٨)، باب (٣)، حديث رقم: ٢٩٥٥، ٥/١٨٧-١٨٨. وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.
ورواه أبوداود أيضاً في سننه، كتاب السنة (٣٤)، باب (٤٧)، حديث رقم: ٤٦٩٣، ٥/٦٧.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، وهو جزء من حديث طويل، كتاب القدر (٤٦) باب (١)، حديث رقم: ٦٦٧٥، ١٦/٤١٢-٤١٣.

* ونرجع إلى العلماء المسلمين لنرى خوضهم في هذه السمات الفردية .

والنظرة عندهم واضحة فيما يتعلق باختلاف الأفراد في خصائصهم وصفاتهم وسلوكياتهم وسجاياهم واخلاقهم (والأخلاق هي المصطلح السائد الشائع عندهم).

* يلخص لنا **الراغب الأصبهاني** (تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين) أسباب تفاوت الخلق أو الناس، ويجعلها في (سبعة) أسباب :

١ . اختلاف الأمزجة .
٢ . اختلاف الخلقة .
٣ . اختلاف أحوال الوالدين في الصلاح والفساد .
٤ . اختلاف ما تتكون فيه النطفة .
٥ . اختلاف الطعام والشراب والرضاعة .
٦ . اختلاف أحوالهم في تأديب وتلقين وتعويد الأبناء العادات الحسنة والقبيحة .
٧ . اختلاف اجتهاد (الفرد) في تزكية النفس بالعلم والعمل .

وقد استهللت الحديث بالاصبهاني لأنه من الكياسة والفطنة والشمول والذكاء بمكان. فمنذ حديث الأصبهاني (المتوفي عام ٥٠٢ للهجرة) حتى الساعة هذه لا يمكن أن يضيف علم نفس الشخصية اليوم أية أسباب إضافية فوق ما ذكره الاصبهاني :

- فالوراثة موجودة في الخلقة وما تتكون فيه النطفة (الجينات) .
- والطبيعة أو الفطرة موجودة في الأمزجة .
- والبيئة الأسرية موجودة في صلاح وفساد الوالدين .
- والبيئة الغذائية في الطعام والشراب والرضاعة .
- والتنشئة الأسرية والاجتماعية موجودة في التأديب والتلقين وتكوين العادات .
- والدافعية الفردية موجودة في اجتهاد الفرد وانجازه .

مرة أخرى، كل أسباب الفروق الفردية التي نتحدث عنها اليوم موجودة ومشمولة بالأسباب السبعة التي ذكرها الاصبهاني لاختلاف وتباين الناس فيما بينهم.

* ورغم اعتقاد **ابن سينا** (النجاة) أن النفس واحدة لا تتناسخها أبدان مختلفة، كما ذكرنا في أول هذه الفقرة، فإنه يكرر في (القانون) بأن لكل شخص مزاجاً لا يشاركه فيه أحد، والمزاج عنده نتاج أو كيفية حاصلة عن تفاعل القوى الأولية في الأركان الأساسية للبدن وهي: الحرارة، البرودة، الرطوبة، واليبوسة، ويزيد على ذلك (كفروق فروية) بما يمكن أن يُفسّر بمنحنى التوزيع الطبيعي للأفراد. فيذكر ابن سينا في (النجاة): «واعلم أن التعلم سواء حصل من غير المتعلم أو من نفس المتعلم متفاوت، فأي من المتعلمين قد يكون أقرب إلى التصور، لأن استعداده أقوى . . . وهذا التفاوت ليس منحصراً في حد، بل يقبل الزيادة والنقصان دائماً وينتهي في طرف الزيادة إلى من لا حدس له البتة، فيجب أن ينتهي أيضاً في طرف الزيادة إلى من له حدس في كل المطلوبات أو أكثرها أو إلى من له حدس في أسرع وقت وأقصره».

فالحديث معاصر جداً، وعلمي ودقيق جداً، فهناك فروق أولاً، وهناك استعدادات متباينة تقف وراء تلك الفروق ثانياً، وهناك توزيع اعتدالي ونهايات متطرفة ثالثاً، وهناك معيار للتحصيل والذكاء وهما سرعة الانجاز وزمنه، رابعاً. وباعتقادي لو أننا رفعنا الإسم وأدخلنا حديث ابن سينا في أي كتاب حديث في علم النفس حول هذا الموضوع لما كان نشازاً بين سطوره وألفاظه.

* ويرى **الفارابي** (آراء أهل المدينة الفاضلة) أن الذكور والإناث يختلفون في القوى النفسية، حيث يختلفون في كثير من الأشياء كالغضب والقسوة

والرأفة والرحمة (الحالة الانفعالية والعاطفية) بينما لا يختلف الذكور عن الإناث في القوة الحاسة والمتخيلة والناطقة[1].

وهذه لفتة أخرى ذكية يستدل عليها الفارابي دون مختبرات ومقاييس وتحليل احصائي.

* ويقول **الجاحظ** (في الحيوان) بتنوع الملكات وقوتها عند الإنسان؛ حيث يوجد لكل إنسان استعداد فطري لإتقان صنعة بعينها. والجاحظ هنا يتكلم عن الاستعدادات والمهارات الأساسية الموروثة في الإنسان (بالمصطلح الحديث).

* ويصف **البلخي** (مصالح الأبدان والأنفس) الفروق الفردية للإنسان وصفاً دقيقاً بقوله "على الإنسان أن يعرف بنية نفسه ومبلغ ما عندها من الاحتمال للأمور الملحة الواردة عليه، فإن لكل إنسان مقداراً من قوة القلب أو ضعفه وسعة الصدر أو ضيقه.

وهو لا ينكلم هنا بالتأكيد عن الاحتمال في مفهوم القوة الجسمانية الظاهرة وإنما يتكلم عن الخصائص والسمات والأخلاق، لذلك فهو يردف مضيفاً: أنه إذا التزم الإنسان هذه النصائح، طابت عيشته ودامت راحته، وحصل الحظ الأوفر من سلامة نفسه وحفظ عليها صحتها واستكمل بذلك سعادة الدنيا. والعكس يؤدي به إلى اجتلاب الأمراض النفسية إلى نفسه والتي تضجره وتقلقه.

---

(١) دلت دراسة بريطانية أجريت عام ١٩٨١ شملت ١٢٦١ طالباً بمتوسط عمر ١٤٫٤ سنة و ١١٦٨ طالبة بمتوسط عمر ١٤٫٣ سنة من طلبة المدارس الثانوية باستخدام الصيغة (A) من استبانة الشخصية، ان الاناث أقرب من الذكور في سمات (العاطفة، الطاعة، الهدوء، الخجل، الاستمتاع، الخوف، التوتر، والميل إلى المجموعة). والمعلومة للمقارنة فقط.
British Supplemant to the High School Personality questionnaire, NFER-NELSON, 1981.

* ويذكر **ابن القيم** (الفوائد) أن الله سبحانه قد خلق أفراد النوع الإنساني متفاوتين في الاستعداد والقبول للنعمة .
- ويعود في (طريق الهجرتين وباب السعادتين) ليؤكد من جديد عن الفروق الفردية بين الناس ، حيث يرى أن كل إنسان ميسر لما خلق له وأن نصيب العبد من السعادة والشقاوة مقدر عليه قبل خروجه إلى الدنيا .

*****

ونتيجة لهذه الفروق فإن بعض الناس سيتميزون على الآخرين دون غيرهم في التصرف والسلوك لامتلاكهم تلك السمة أو الخاصية دون غيرهم ، وهو المعنى العلمي لحديث المصطفى ﷺ (كل ميسر لما خلق له)[1] .

فبرزت أسماء مشهورة (قومياً وعالمياً وعلى تعاقب الأجيال والحضارات ولكل شعوب الأرض وأممها) في سمات محددة كالشجاعة والدهاء والبخل والحمق والبلاهة والنبل والكرم والعدل . . . إلى غير ذلك من الصفات أو السمات التي قد تكون ايجابية (أخلاق حسنة أو فضائل) أو سلبية (أخلاق سيئة أو رذائل أو نقائص) .

والشاعر العربي يقول :

اقدام عمرو في سماحة حاتم      في حلم أحنف في ذكاء أياس

ويقال في الأمثلة العربية (أحمق من هبنقة/ وقيل حبنقة) ، و (أشجع من عنترة) و (أكرم من حاتم) و (أحلم من معن بن زائدة) و (أشعر من امرؤ القيس) . . . وظهرت شخصيات في التاريخ العربي (ولكل أمة تاريخها وشخوصها) لا تزال الأحاديث تتداولها حتى اليوم الحاضر : كشخصية (أبو القاسم الطنبوري) بالبخل و(جحا) بالبلاهة و(رابعة العدوية) بالزهد و(قيس بن الملوح) بالعشق و (حطيئة) بالهجاء و (معاوية) بالدهاء ، والأمثلة كثيرة جداً .

---

[1] أنظر حاشية (٢) ص١١٧ في تخريج الحديث.

* أما عن أسباب هذه الفروق والاختلافات فقد ذكرنا في أول فقرة عن محاولة بن عدي (تهذيب الأخلاق) وابن سينا (النجاة) عزو هذه الفروق والاختلافات إلى النفس البشرية وقواها.

وقد حاول المعللون من العلماء المسلمين أن يسبّبوا هذه التباينات على أساس فطري وأساس مكتسب في ذات الوقت، مع ترجيح الجانب الفطري على المكتسب. وهو ذات الاتجاه لعلم النفس الحديث، وخاصة علم نفس الشخصية الذي يرى دون أدنى شك في أن الوراثة تلعب الدور الأكبر والأكثر أهمية في تحديد السمات الشخصية للفرد. والجينات السلوكية Behavior Genetics هي الجسر الذي يربط ما بين علمي الحياة والنفس، حيث تعتبر هذه الجينات هي المسؤولة عن انتقال البناءات والسمات ومحددات السلوك. كما أكدت وأظهرت الدراسات الحديثة العلاقة الكبيرة لهذه (الجينات) الوراثية بكل من الذكاء، والشيزوفيرينيا (الفصام)، والادمان على الجنوح (السايكوباث) والعدوانية.

وقبل الانتهاء من هذه الفقرة، أي السمات الفردية لشخصية الإنسان، أو الفروق الفردية بينهم (وهنا اشير إلى الفروق الفردية في السمات وليس الفروق في الاستعدادات بمفهومها الضيق)، فإن هناك تأكيداً عند العلماء المسلمين على سمات محددة للملوك والقادة والخلفاء، وقد أظهروا فيها اهتماماً كبيراً.

ومثل هذا الموضوع يدرس حديثاً في علم نفس الشخصية (من حيث اختيار القادة) وعلم نفس اتخاذ القرار والخصائص والسمات القيادية المختلفة وطرق أو سبل تنميتها واكتشافها وقياسها.

وبخلاصة سريعة جداً لهذه النظرية عند العلماء المسلمين :

* نجد أن **ابن المقفع** (يتيمة السلطان) يرى أن الملوك ثلاثة : ملك دين، وملك حزم، وملك هوى.

ويرى أن خصائص القائد محصورة مرجحة في اثنتين هما (الدين والعقل). ويؤكد على أن سمات الغضب والبخل والكذب والعنف سمات لا يجوز أن تكون في القائد أصلاً. كما يذكر سمات أخرى يعتبرها أو يطلق عليها (ما يفسد أمر القائد) وهي: الحرمان، الفتنة، الهوى، الفظاظة، الزمان (أي الكدرات والأزمات)، الخرق (إعمال الشدة في موضع اللين والعكس (كليلة ودمنة).

* ويضع **الهرثمي** (مختصر سياسة الحروب) قائمة أخرى لصفات القائد أو الملك. ويعتبر أن أفضل الرؤساء (القادة) في الحرب هم: أكملهم عقلاً، أطولهم تجربة، أبعدهم صوتاً، أبصرهم بتدبير الحرب ومواضعها ومواضع الفرص والحيل والمكايدة، أحسنهم تعبئة لاصحابه - ادخال الأمن عليهم والخوف على عدوهم، حسن السيرة، عفيفاً، صارماً، حذراً، شجاعاً، متيقضاً، سخياً، معرفته بكل مرؤوسيه فرداً فرداً.

* و**الخرائطي** (المنتقى من كتاب مكارم الأخلاق ومعاليها) يصف اثنين:

- الحليم، ويتصف بـ: رجاحة العقل، القدرة على ضبط النفس.

- السيد، ويتصف بـ: الا يغلبه غضبه، حليم، تقي، حسن الخلق، سخي النفس. ويجعل الحلم (بخصلتيه) ضمن خصائص السيد أو القائد.

* أما **أبو حيان التوحيدي** (البصائر والذخائر) فينقل عن معاوية بن سفيان الصفات السلبية التي يجب أن يتخلى عنها الملك أو القائد، وهي أربع خصائص: الكذب، البخل، الحسد، الجبن.

* و**الماوردي** (الأحكام السلطانية والولايات الدينية) يجعل شروطاً معتبرة في أهل الإمامة، وهي: العلم، العدالة، سلامة الحواس، سداد الرأي، الشجاعة.

* وأخيراً يحدد **أبو القاسم المالقي** (الشهب اللامعة في السياسة النافعة) ست عشرة خصلة أو خاصية (منها سلوكيات ومنها سمات) يجب أن يتميز بها الملوك والقادة وهي: السخاء، الوفاء بالعهود، الحرص على العلم، الحرص على الدين، فعل المعروف، قضَاء حاجات الناس، إثابة الاتباع عند حسن التصرف، صدق الوعود، تقديم الهدايا وتقبلها، الحزم، الدهاء، كتم السر، العزة، الرفق بالرعية، التبسط، والتواضع.

تلك هي نماذج مختارة، لعلّها تعطي صورة لما أراده العلماء المسلمون في وصفهم للقادة والملوك والرؤساء وأولي الأمر أو الخلفاء وما شابههم. وهناك أيضاً في الفكر الإسلامي خصائص محددة للقضاة، وللفقهاء، وللقراء، وللكتبة، وللمعلم أو المربي، وللمتعلم وغير ذلك من المسؤوليات، فقد ألف فيها كتب ورسائل كثيرة في الفكر الإسلامي يمكن الرجوع إليها.

*****

## ثالثاً : علاقة الشخصية بأطوار النمو الإنساني .

لا شك أن مراحل النمو الإنساني تعكس سلوكيات متباينة على مدى الأطوار (كما يسميها القرآن الكريم) أو المراحل (كما ندعوها في علم النفس) التي يمر بها الإنسان من خَلقه حتى وفاته.

ومن الاطلاع على الأدبيات الاسلامية ابتداء بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وهما المصدر الأساس لكل ما بعدهما، يمكن تحديد أطوار النمو الإنساني في الفكر الإسلامي في ثلاثة أنواع من الحياة، وفي الحياة الأولى ثلاثة أطوار وعلى الشكل الآتي:

**الحياة الأولى : الطور الأول : طور ما قبل الولادة.**

١- الماء المهين : قبل الجماع.

٢ – النطفة : بعد تلقيح البويضة من قبل الحيمن .

٣– العلقة : من نزولها من قناة فالوب حتى تعلقها بجدار الرحم .

٤ – مضغة غير مخلقة : من التعلق بجدار الرحم حتى نهاية الأسبوع السادس من الحمل .

٥ – مضغة مخلقة : من بداية الأسبوع السابع للحمل حتى الولادة .

**الطور الثاني : طور ما قبل التكليف .**

١ – الوليد : من الولادة حتى العَقِّ عنه (اليوم السابع في أرجح الأقوال)(١) .

٢ – الرضيع : من العق عنه حتى نهاية العام الثاني(٢) .

٣– الفصيل (الفطيم) : من نهاية العام الثاني حتى سن الأمر بالصلاة(٣) . (نهاية العام السادس) .

٤ – الصبي : من السابعة حتى بلوغ الحلم(٤) .

---

(١) «كل مولود رهينة بعقيقته تذبح عنه يوم سابعه ويحلق ويسمّى» رواه:
- الترمذي، الجامع الصحيح، كتاب الأضاحي (٢٠)، باب (٢٣)، حديث:١٥٢٢، ٤/ ٩٥.
- ابوداود ، السنن، كتاب الأضاحي (١٠)، باب (٢١)، حديث رقم: ٢٨٣٨، ٣/ ٢٦٠.
- ابن ماجه، السنن، كتاب الذبائح (٢٧)، باب (١)، حديث رقم: ٣١٦٥، ٣/ ٥٥٠-٥٥١.

(٢) الآية : "{وفصاله في عامين} (لقمان: ١٤)، {والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة} (البقرة: ٢٣٣).

(٣) الحديث :"«مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين». أخرجه أبوداود، في سننه، كتاب الصلاة (٢)، باب (٢٦)، حديث رقم: ٤٩٥، ١/ ٣٣٤.

(٤) الاية : {وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم فليستأذنوا كما استأذن الذين من قبلهم} (النور: ٥٩)
الحديث : «رفع القلم عن ثلاثة: ..... والصبي حتى يحتلم» أبوداود، السنن، كتاب الحدود (٣٢)، باب (١٦)، حديث: ٤٤٠٣، ٤/ ٥٦٠.
الحديث : «يا أسماء، إن المرأة إذا بلغت المحيض، لم تصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا .... وأشار إلى وجهه وكفيه» أبوداود، السنن، كتاب اللباس (٣٦)، باب (٣٥)، حديث ٤١٠٤، ٤/ ٣٥٧-٣٥٨. وقال: حديث مرسل.

**الطور الثالث : طور ما بعد التكليف :**

١- الشباب : من بلوغ الحلم حتى الأربعين[١].

٢- الأشُد (الكهولة) : من الأربعين حتى الشيخوخة.

٣- الشيخوخة : من الستين - السبعين حتى الوهن.

٤- الوهن (الكبر - أرذل العمر) : ما بعد الشيخوخة حتى الوفاة.

٥- الوفاة : انتهاء التكليف وانقطاع العمل إلا عن ثلاث[٢].

**الحياة الثانية : حياة البرزخ/ من الوفاة حتى البعث.**

**الحياة الثالثة : الحياة الآخرة/ الجزاء بالجنة أو النار/ دار الخلود.**

وبالطبع فإنني أعطي هنا الهيكل العام لهذا التصور أو العرض لأطوار النمو الإنساني دون السمات أو الخصائص العامة التي وردت في الكتاب الكريم والسنة النبوية المشرفة لكل طور منها -فذاك غير موضوع الكتاب- وإن أشار بعضها إلى مضمونها (بلوغ الحلم، بلوغ الأشد، أرذل العمر...).

أما التعاقب في هذه الأطوار فالآيات كثيرة، ونأخذ آية واحدة من سورة الحج ربما لتشملها كلها :

﴿يا أيها النَّاس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب، ثم من نطفة، ثم من علقة، ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة، لنبين لكم، ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى، ثم نخرجكم طفلاً، ثم لتبلغوا أشدكم، ومنكم من يتوفى، ومنكم من يرد إلى أرذل العمر، لكيلا يعلم من بعد علم شيئا﴾ (الحج : ٥)

---

(١) الآية :"{حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة} (الأحقاف: ١٥)

(٢) إذا مات ابن آدم «وفي رواية أخرى إذا مات الإنسان) انقطع عمله إلا من ثلاثة: صدقة جارية وعلم ينتفع به وولد صالح يدعو له» الترمذي، الجامع الصحيح، كتاب الأحكام (١٣)، باب (٣٦)، حديث رقم: ١٣٧٦، ٣/ ٦٦٠. وقال: حديث حسن صحيح.

ومّما يلفت النظر أن علماء المسلمين -كما يبدو- لم يبينّوا بياناً شافياً علاقة السمات الشخصية بأطوار النمو الإنساني، فقد اتجه الفكر الإسلامي بمعظمه إلى الراشدين، مع أن القرآن الكريم يفصل حياة الجنين وأطوار نموه ويركز عليه أكثر مما يركز على الإنسان بعد ولادته، كما يلتفت القرآن الكريم إلى طور الشيخوخة والوهن فيركز عليها كذلك.

وربما جاء الذكر على طور ما قبل الولادة اظهاراً لإعجاز القرآن الكريم في النشأة الأولى للإنسان ليتحدى بها العلم ليس في نهاية القرن العشرين حسب وإنما إلى يوم القيامة ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ (فصلت: ٥٣).

ولنرجع إلى العلماء المسلمين:

* يذكر لنا **الجاحظ** (في الحيوان) "ان احتلام الغلمان يعرف بأمور منها: انفراق طرف الأرنبة، تغير ريح الإبط، غلظ الصوت، ومنهم (أي من الغلمان) من لا يحتلم، كما أن في الجواري جوار لا يحضن وذلك عيب في النساء وليس مثله في الرجال.

والجاحظ في حديثه يتناول بداية مرحلة المراهقة وعلامات البلوغ الجنسي (بمصطلحات علم نفس اليوم).

* أما **ابن جزار القيرواني** (سياسة الصبيان وتدبيرهم) فيرسم لنا مسيرة كاملة للطفل من لحظة ولادته حتى نهاية طفولته، وفي كتابه هذا إبداعات جميلة وعديدة مما يستحق أن نركز عليه أكثر من غيره:

- فهو يتكلم أولاً عن العناية بالطفل من لحظة الميلاد مباشرة، وعن قطع سرته وتمليحه والتقطير في عينيه وإخراج ما به من فضلات.
- ثم يتكلم عن غذاء الطفل وحليب الأم (الذي يسميه لبن الأم) ويقول إنَّه أفضل غذاء للطفل.

- ثم يتكلم عن نومه وجضعه وتغسيله وتنظيفه، وينصح بعدم ارضاع الطفل بعد تحميمه مباشرة، وإن البكاء اليسير للطفل قبل الرضاعة ذو فائدة له، وإن فصل الخريف هو أفضل موسم لإطعامه من غير لبن الأم.

- ثم يأتي على طريقة تجليسه إذا اشتد بدنه، وكيفية تدريب الطفل على المشي تدريجياً.

(نلاحظ أنه استخدم التدريب كعملية لاحقة للنضج العصبي والعقلي: (إذا اشتد بدنه)، والسلوك كما نعرِّفه الآن عبارة عن محصلة لكل من النضج والتعلم، وهذا أحد المفاهيم الحديثة جداً في علم نفس اليوم).

- كما يذكر بكاء الطفل ويعتقد أن كثرة البكاء تعرض الطفل لما يسمى (بالأبلمسيا - أي الصرع) فيشير إلى ضرورة تنعيم الطفل بالأصوات الجميلة والحمل الرقيق والتحريك وألا يفزع مما يخيفه.

- ثم ينتقل إلى (المرضعة) فيضع لها خصائص، منها أنها يجب أن تكون شابة لا تتعدى سن الـ ٣٥، سليمة البدن، حسنة الخلقة، من بيت أدب وعقل وعفة وسخاء ونجدة، وجسدها صالح للرضاعة، وان تكون قد ولدت متزامنة مع أم الطفل المراد ارضاعه.

(وربط لبن الطفل بسلوك وصحة المرضعة أمر في غاية الحداثة والتقدم، كما أن تزامن الولادتين (المرضعة وأم الطفل) يدل على معرفة القيرواني بتغير تركيبة حليب الأم مع تقدم وليدها في السن، وهي نظرة ذكية ثاقبة جداً في هذا المجال).

- وبعد المرضعة، يصف لنا لبن الارضاع: "معتدلاً لا ثخيناً ولا رقيقاً، ولا كثيراً ولا قليلاً، غير متغير اللون، لا يسرع للحموضة، ليس في طعمه مرارة أو ملوحة، ولا تكون له رغوة.

- ثم يعكف القيرواني على طعام وشراب المرضعة ذاتها، وتداوي المرضعة قليلة اللبن واصلاحها بالأدوية والأعشاب والخضر لكل حالة من هذه الحالات.
- ثم يتناول بعد ذلك أمراض الأطفال الجسمية ويصفها مرضاً مرضاً: تشخيصاً ودواء.
- ثم يدخل في باب تأديب الأطفال منذ الصغر رغم اختلافهم في طبائعهم المحمودة والمذمومة ويعطي أو يضع قانوناً من قوانين التعلم:

(التأديب ينقل الطفل من الطبع المذموم إلى الطبع المحمود) مؤكداً تأثير البيئة في كل من الشخصية والسلوك. ويرى أن التأديب يجب أن يكون في مرحلة الصغر قبل أن يعتاد الصبي الأشياء المذمومة ويصعب عليه مفارقتها (يتكلم عن تكوين العادات)، ويرى كذلك أن العادة صنو للطبيعة، فإن كانت الطبيعة جيدة وتم تعويد الطفل الأخلاق الحميدة، فإن الخصال المحمودة لا تفارقه لاكتسابه إياها من جهتين (أي البيئة والوراثة).

- ويتكلم القيرواني أخيراً عن أساليب تأديب (أي تربية) الطفل كالمدح والذم والضرب والترغيب والترهيب كأساليب مختلفة لتأديبهم.

والحقيقة أن أي تعليق يعجز عن التعبير عن الفتح الذي حبا الله به ابن الجزار القيرواني ليضع نظرية تكاد تكون متكاملة عن الطفل الوليد والرضيع والفصيل بمختلف الأبعاد والمتغيرات التي تؤثر في تربية الطفل. وهي نظرية تحمل الحداثة والجدة والمعاصرة.

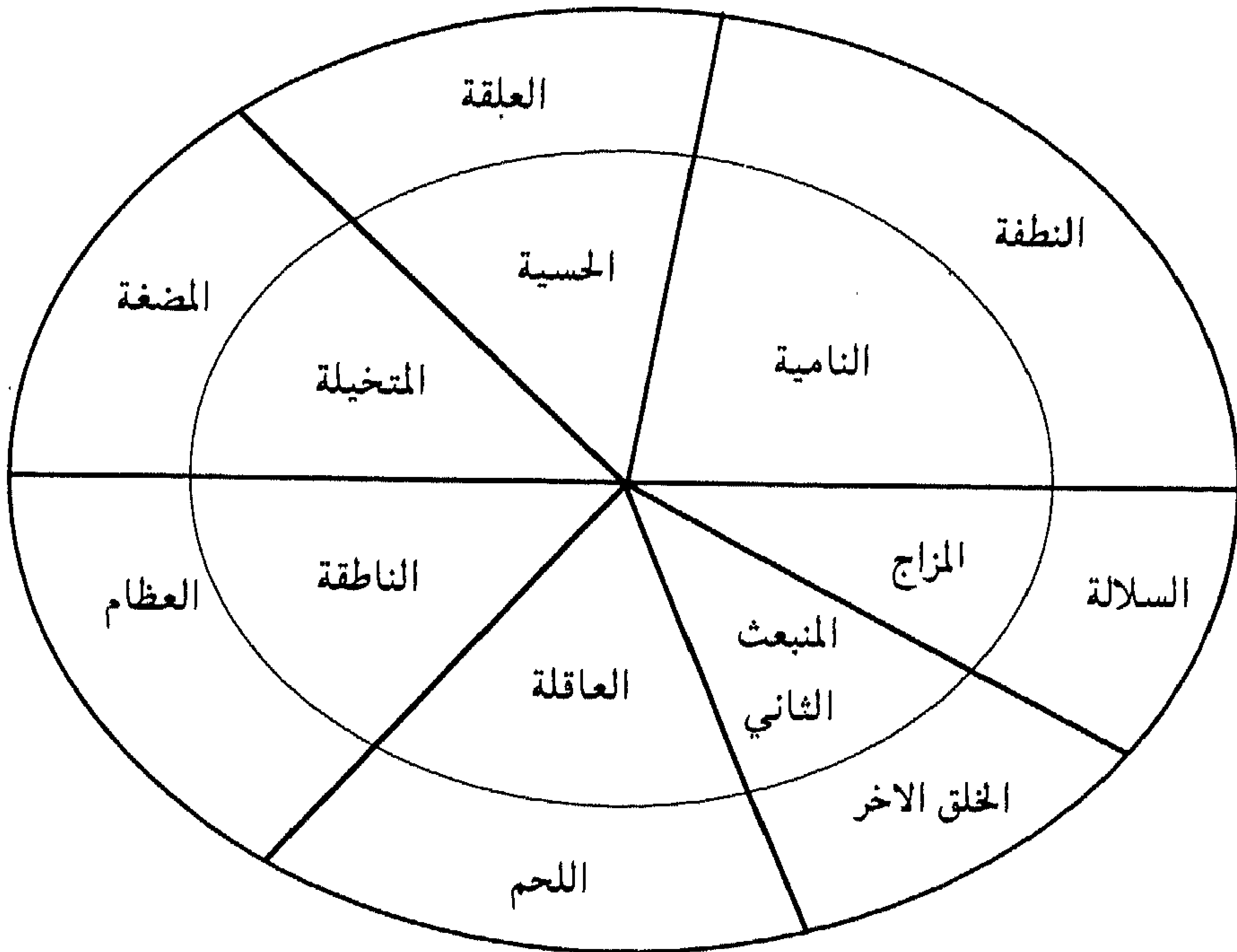
* ويبدع **أحمد حميد الكرماني** (راحة العقل) إبداعاً آخر في هذا المجال كسالفه، فهو يرسم صورة النمو الإنساني، ويتحدث عن "النمو التراكمي Cumulative Development حيث لا تتم أية مرحلة أو طور من الأطوار السبعة، التي وضعها لتكوين وخلق الإنسان جنيناً، إلا بعد أن

يكتمل الطور الذي قبله. كما يربط الكرماني بين أطوار النمو بالأمزجة وقوى النفس الثلاث. والشكل (١١) يوضح لنا تصور الكرماني عن أطوار نمو الجنين.

ومما نلاحظه على الشكل الذي تصورته عن مقالة الكرماني أنه قد بدأ بالوراثة (وسماها السلالة) قبل التطوير (أي قبل بلوغ الجنين لاطواره). ولا يخلو أي كتاب حديث في علم نفس النمو عن هذا المدخل. كما أن محاولة ربط أطوار النمو نوعاً وزمناً بقوى النفس يعطي هذا الافتراض نوعاً من العلمية والموضوعية والإبداع.

**مراحل النمو عند الكرماني وعلاقتها بأنواع قوى النفس الإنسانية**

**أحمد حميد الكرماني/ راحة العقل**




**نمو تراكمي لا يتم أحدها إلاّ بنمو سابقه**

**شكل رقم (١١)**

* ويأتي **الراغب الأصبهاني** (تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين) محاولاً تفسير طبيعة الإنسان من الآية القرآنية ﴿خلق الإنسان من صلصال كالفخار، وخلق الجان من مارج من نار﴾ (الرحمن ١٤ , ١٥) على أن الإنسان فيه القوة الشيطانية بقدر ما في الفخار من آثار النار. ثم يرى أن خلق ابن آدم يتم على سبعة أطوار : (طين- نطفة - علقة - مضغة - عظام - لحم - النشأ أو الخلق الآخر) وهو الترتيب القرآني ذاته.

ويعتقد الأصبهاني أن الإنسان لا يحصل باجتماع هذه العناصر دفعة واحدة، ولكنه يتكون بالتدرج مادياً بالنمو الذي تدفع إليه قوة الشهوة، ومعنوياً بالعلم والفضيلة وهو ما يحصل بقوة العقل. إلا أن القوة الشهوانية قد تكون عائقاً دون الاكتمال بالعلم والفضيلة.

* ونرجع إلى **الغزالي** (معارج القدس في معرفة النفس) حيث يناقش مسألة انطباع النفس في البدن، ويستدل على عدم انطباعها وبأنها لا تضعف مع ضعف البدن، بل أنه بعد عمر الأربعين تكون القوة البدنية في انحطاط والقوة العقلية في الزيادة والارتفاع.
(وهذا ما تؤكد عليه كتب الثمانينات والتسعينات في علم نفس النمو).

* أما **فخر الرازي** (الفراسة) فيقسم أطوار نمو الإنسان إلى أربعة أطوار يسميها (الأسنان الأربعة) : "سن النمو، سن الوقوف، سن الكهولة، سن الشيخوخة، ولا أدري كيف قفز فخر الدين الرازي من الوقوف -أي بعمر سنة واحدة إن كان يقصد وقوف الطفل على رجليه أو ربما يقصد وقوف النمو الذي لم يحدده أو وقوف نمو الطول الذي يكون بين سن (١٧-٢٠)- إلى سن الكهولة مرة واحدة؛ أي بعمر الأربعين.

* ويأتي **ابن قيم الجوزية** (تحفة الودود في أحكام المولود) ليدخل في أطوار بني آدم من وقت كونه نطفة إلى استقراره في الجنة أو النار.
- فيتكلم أولاً عن بداية الخلق والتكوين وأوقاتها، وتحديد فترة الحمل وجنس الجنين واختلاف الأجنة وموضعها، ثم ولادته وإدراكه السمعي والبصري،

وشَبَه الأولاد بآبائهم ومحددات ذلك الشبه (أي الوراثة)، والذكاء، والقدرات العقلية والمراهقة وخصائصها وعلاماتها ثم الكهولة بعد الأربعين ثم الشيخوخة فالانحدار فالأجل فالبرزخ فالساعة.

والكتاب -في الحقيقة- نظرية أخرى في النمو يمكن أن يُمعَّن فيها النظر للخروج بإطار جديد لمفهوم علم النفس التكويني، أو لمفهوم إسلامي له في الأقل. ولا يمكن أن نفصِّل في هذا المقام لأن ذلك يعني نقل معظم ما في صفحات (تحفة الودود) إلى صفحات هذا الكتاب، ونحن في باب الشمول والايجاز لا التعمق والتخصص.

* وأخيراً، وعند **إخوان الصفا** (رسائل إخوان الصفا) شيء ليس ببعيد كما أراه وأفهمه عن نظرية مراحل النمو المعرفي لـJean Piaget، يتكلمون فيها عن كيفية علم الإنسان بالمعلوم استناداً إلى مراحل نموه (وهو هيكل وأساس نظرية بياجيه)، وهي عندهم ثلاث طرق:

- طريق الحواس الخمس ويكون جمهور علم الإنسان، ومعرفته تبدأ من أول الصبا، ويشترك بها الناس والحيوانات على حد سواء.
- طريق العقل، وهو طريق يتميز ويتفضل به الإنسان عن الحيوان، ومعرفته به تكون بعد الصبا عند البلوغ.
- طريق البرهان، ويتفرد به خاصة من الإنسان (قوم من العلماء دون غيرهم).

ولا أريد المقارنة، ولكن الذي يتسع وقته ويرجع إلى بياجيه[1] يجد شيئاً عجيباً في طرح اخوان الصفا وذلك بربطهم مراحل النمو المعرفي للإنسان

---

(1) الافتراض الأساس لبياجيه أن المهارات المعرفية تحدث بينها تغيرات نوعية رئيسة خلال دورة الحياة. أي أنّه في كل مرحلة من مراحل حياة الإنسان يفهم الفرد العالم الذي حوله بطريقة مختلفة.
وهذه المراحل عند بياجيه أربع:
١- المرحلة (الحس - حركية)، وهي من الولادة إلى السنتين.
٢- المرحلة (ما قبل الاجرائية)، وهي من السنتين إلى السابعة.
٣- مرحلة (العمليات الثابتة)، وهي من السابعة حتى الحادية عشرة.
٤- مرحلة (العمليات الشكلية الصورية) وهي من الحادية عشرة حتى الرشد.

بأطوار النمو العمري له من ناحية وبالارتفاع أو النمو الارتقائي الانتقائي عند الناس من ناحية أخرى .

****

هذه نظرة سريعة خاطفة على قدر ما يتسع المقام لمقتطفات مما كتبه العلماء المسلمون عن أطوار النمو الإنساني .

ولعلّ من المناسب لفت الانتباه هنا إلى أمرين :

- أولهما ، أن أطوار النمو عند العلماء المسلمين قد وازت بقدر كبير المعطيات القرآنية في نمو الإنسان ، والتي أفاض بها القرآن الكريم ، وخاصة في طور الخلق أو التخلق ، بإعجاز علمي عظيم .
- ثانيهما ، أن العلماء المسلمين قلما ربطوا بين أطوار النمو الإنساني من جهة وبين السمات أو الصفات أو الخصائص المصاحبة لكل طور من هذه الأطوار والذي هو موضوع هذه الفقرة في الكتاب من جهة أخرى .

ومثل هذا الربط المطلوب يُعَدُّ أساساً لتكملة المفهوم أو الإطار النظري لأطوار النمو الإنساني . فعلم نفس النمو يتحدث عن جوانب النمو المختلفة للإنسان وفي كل مرحلة (كما يسميها علم النفس الحديث) من مراحل نموه : جسمياً وفيزيولوجياً وحركياً وعقلياً واجتماعياً ووجدانيا ؛ مما انعكس هذا كله في الإطار النظري لعلم نفس الشخصية ، سواء فيما يتعلق بمراحل فرويد أو مراحل أريكسون للشخصية .

وأخيراً ، يمكن للقارئ أن يستزيد في هذا الباب (أطوار النمو عند العلماء المسلمين) من المراجع الآتية :

- الحيوان / للجاحظ .
- مجموعة رسائل الكرماني / أحمد حميد الدين الكرماني
- القانون في الطب / ابن سينا
- تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين / الراغب الأصبهاني .
- الفراسة / فخر الدين الرازي
- تحفة الودود بأحكام المولود / ابن قيم الجوزية .
- سياسة الصبيان وتدبيرهم / ابن جزار القيرواني .

## رابعاً : الدوافع (البواعث) الإنسانية في التراث الإسلامي.

### ١/٤ : أنواع الدوافع وطبيعتها.

تعدّ الدوافع (Motives)، كما يسميها علم النفس الحديث، من محددات الشخصية الإنسانية في الغالب، وهي عبارة عن طاقات نفسية كامنة في الكائن الحي، تدفعه لسلوك قصدي معين، سواء مع نفسه أو في حياته اليومية ومع عالمه الخارجي.

ويقسم علماء النفس المعاصرين الدوافع إلى (شعورية) أي تدفع الإنسان للسلوك عن وعي بها وغاية يقصدها، و(لاشعورية) تدفع الإنسان للسلوك عن غير وعي أو علم منه.

كما يقسمونها في ضوء معيار آخر إلى نوعين كذلك :

- دوافع (فطرية) تقسم بدورها إلى دوافع (فيزيولوجية) مسؤولة عن حفظ الذات : كدوافع الأكل والشرب والعدوان (أو الدفاع عن النفس)، ودوافع (حياتية أي بايولوجية) داخلية وعاطفية مسؤولة عن حفظ النوع : كدوافع الجنس والأمومة والحنان.
- ودوافع (مكتسبة) يكتسبها أو يتعلمها الإنسان عن طريق الخبرة والتدريب والممارسة والتأهيل : كالدوافع إلى التعلم وإلى النجاح أو دافع تعلم السباحة إلى غير ذلك.

* وهناك تداخل في علم النفس المعاصر بين الدوافع Motives والحاجات Needs، حيث يُركز الآن على (سبع) حاجات نفسية بالدرجة الأولى وهي : الحب، الأمن، النجاح، الحرية، التقدير، التعبير عن الذات، الانتماء.

وربما يكون هرم الدوافع الإنسانية (أو الحاجات الإنسانية) عند Maslow، هو المعوَّل عليه أكثر في يومنا هذا، حيث الحاجات عنده متدرجة من الأدنى إلى

الأعلى في بناء تراكمي هرمي يتم صعوده أو تسلقه تباعاً، والمستويات الخمس لهذه الحاجات : الفيزيولوجية، الأمن والسلامة، الحب والانتماء، الاحترام (أو التقدير)، وأخيراً الحاجة إلى تحقيق الذات.

واختار Maslow شخصيات تاريخية ومعاصرة: علمية وعسكرية وسلطوية اعتقد أنها قد وصلت إلى مرحلة تحقيق الذات، أمثلة على تسلق هرم الحاجات عنده، إذ كان هؤلاء أفراداً أصحاء واستخدموا كل طاقاتهم وبأقصى كفاءتها. منهم على سبيل المثال : عالم الاجتماع الأمريكي Jane Addams وعالم الفيزياء الشهير صاحب النظرية النسبية Albert Einstein والموسيقار الألماني Ludwig Van Bethoven وعالم النفس William James والرؤساء الأمريكيين Thomas Jufferson و Ibrahan Lincoln وزوجة الرئيس الأمريكي Roosevelt إلى غير ذلك (العاني، ١٩٨٩).

هذه مقدمة مختصرة جداً لمفهوم الدوافع والحاجات الإنسانية في علم النفس المعاصر يمكن الرجوع إلى تفاصيلها في أي مصدر نفسي مختص معاصر، لأنّ ذلك غير موضوع هذا الكتاب. إنما كانت الحاجة إليها كمدخل لمفهوم الدوافع (أو البواعث كما تسمى في التراث الإسلامي وهي عندي أدق في التعبير من مصطلح الدوافع)، أو لإجراء بعض المقارنات الظاهرية فيما يتم التطرق إليه حول هذا المفهوم عند العلماء المسلمين.

## ٤/ ٢ : البواعث الإنسانية في التراث الإسلامي.

ولنرجع إلى النظرة الإسلامية لمفهوم البواعث والحاجات الإنسانية.

* لقد عُبِّر عنها **قرآنياً** بمصطلح (زُيِّن) للناس، وهو التعبير الأصدق بدلالته العميقة لمفهوم الدوافع أو البواعث الإنسانية (الفطرية). وقد أجمل القرآن الكريم هذه (المزينات) في أية واحدة: ﴿زُيِّن للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث﴾ (آل عمران: ١٤). هذه هي البواعث أو المزينات الفطرية الإنسانية، كما يصفها رب العزة في كتابه الكريم: مزين الجنس، الأبوة والأمومة، المال، الركوب، الخيرات بشطريها الأنعام والحرث.

* وفي **حديث للمصطفى** ﷺ عن بواعث أخرى للإنسان هي: طول الأمل وحب الدنيا يقول: «لا يزال قلب الكبير شاباً في اثنتين: في حب الدنيا وطول الأمل»[١]. كما يذكر عن ذاته المصطفوية بأنه قد حبب إليه من هذه الدنيا الطيب والنساء[٢]، وعن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ كان يقسم بين نسائه فيعدل ويقول: «اللهم هذه قسمتي فيما أملك فلا تلمني فيما تملك ولا أملك»[٣] وهو تعبير عن الميل الفطري أو اللاإرادي في الإنسان. ولقد كان القرآن واضحاً صريحاً في هذا الباب بقوله: ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة﴾ (النساء: ١٢٩).

* كما يؤكد القرآن الكريم حاجة نفسية أخرى قد يعبر عنها نفسياً الآن (بالحاجة إلى الأمن والأمان)، وهي رجوع الإنسان (إلى الله) عند الحاجة

---

(١) البخاري في الصحيح، كتاب الرقائق (٨١)، باب (٥)، حديث رقم: ٦٤٢٠، ٧/ ٢٢٠.

(٢) النسائي، السنن، كتاب عشرة النساء (٣٦)، باب (١)، حديث رقم: ٣٩٣٩، ٧/ ٦١.

(٣) الترمذي، الجامع الصحيح، كتاب النكاح، باب ما جاء في التسوية بين الضرائر، حديث رقم: ١١٤٠، ٣/ ٤٤٦.

الشديدة أو الضرورة طلباً للنجاة أو الحماية أو الأمن سواء عند ركوب البحر والتهديد بالغرق، أو عند التيه، أو عند مواجهة المصائب أو المخاطر الكبرى. والآيات القرآنية كثيرة جداً في هذا الباب نكتفي بمثال قرآني واحد منها: ﴿قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه تضرعاً وخفية لئن أنجانا من هذه لنكونن من الشاكرين، قل الله ينجيكم منها ومن كل كرب ثم أنتم تشركون﴾ (الأنعام: ٦٢، ٦٣).

* والحاجات الفطرية بأكملها قد أقرها الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة وتعامل معها الإسلام تعاملاً اعتدالياً وسطياً عقلانياً من غير تطرف أو إسراف من ناحية ومن غير تعفف أو رهبنة أو تقصير فيها من ناحية أخرى. ويرجع بنا هذا القول إلى الشخصية المتزنة التي دعا إليها الإسلام وفُصِّلت في فقرة سابقة في هذا الكتاب.

يروي لنا الإمام البخاري (في صحيحه) «أن ثلاثة رجال جاءوا إلى بيوت أزواج النبي ﷺ يسألون عن عبادته، فلما أخبروا عنها كأنهم تقالوها (أي وجدوها قليلة) فقالوا وأين نحن من رسول الله ﷺ وقد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر؟. فقال أحدهم: أما أنا فإنني أصلي الليل أبداً، وقال آخر: وأنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال الآخر: أنا اعتزل النساء ولا أتزوج أبداً. فجاء رسول الله ﷺ فقال: أنتم الذين قلتم كذا وكذا؟ أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم، ولكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء. فمن رغب عن سنتي فليس مني»[١].

ومن هنا جاء قوله ﷺ «إن الله أبدلنا بالرهبانية الحنيفية السمحة»[٢]، والله سبحانه وتعالى يقول عن النصارى ﴿ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم﴾ (الحديد: ٢٧).

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب النكاح (٦٧)، باب (١)، حديث رقم: ٥٠٦٣، ٤٣٧/٦.

(٢) العجلوني، كشف الخفاء، حديث رقم: ٣١٥٤، ٢/ ٥١٠.

ونعود إلى صلب الحديث عن (البواعث) عند العلماء المسلمين :

* فالإمام **الغزالي** (معارج القدس) يجعل البواعث (ويسميها الميول) مرتبطة بقوى نفسية (وهنا يركز الغزالي على القوة الشهوية) ويضرب عليها مثلاً (الميل) إلى الطعام، وهو يعتقد أن فيه مضرة ومنفعة. والقوة الشهوية عند الغزالي أصعب (أو أشد) من سائر القوى النفسية في الإنسان فهي (أي هذه القوى) : تولد معه وتوجد فيه.

ثم يعرج إلى (الميول) ذاتها فيصنفها إلى عدة أنواع :

- ميول بهيمية : كالشره، والكلب والرغبة بقضاء الشهوة. وهذه الميول تنتج عنها : وقاحة، وخبث، وتبذير، ومجون، وجشع.
- ميول شيطانية : تحدث عند اجتماع الغضب مع الشهوة وينتج عنها حيلة، ومكر، وخداع.
- ميول ربوبية، وهي نزوع الإنسان إلى الاتصاف بصفات ألوهية، وينتج عنها : كبر، وفخر، وحب المدح، ودوام البقاء وطلب الاستعلاء بجانبها السلبي، وينتج عنها من الناحية الأخرى العلم والحكمة واليقين والإحاطة بحقائق الأشياء بجانبها الإيجابي.

ويلاحظ على الغزالي رجوعه إلى (قوى النفس) مرة أخرى واعتبار (الميول) نتاج عنها، يؤدي كل نوع من أنواع الميول فيها إلى أنماط سلوكية أو سمات شخصية. وتكاد تكون النظرة الكلية لهذه الميول على أساس أنها ميول فطرية.

كما أن للغزالي تصنيفاً آخر للبواعث سبق ذكره في الباب الأول. حيث يقسمها في (إحياء علوم الدين) إلى نمطين :

- بواعث هدى (أو دين)، تبعث على الطاعات والحياة الصالحة. ويندرج تحتها بواعث : الخوف من الله والرجاء في حبه، وتتصل به بواعث وانفعالات وعواطف من المحبة والشكر والتوكل.

- بواعث هوى (أو دنيا) زينها الله للنّاس، وهي سبعة (في سورة آل عمران) كما مررنا عليها قبل قليل، ثم يذكرها خمسة في سورة الحديد ﴿اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد﴾ (الحديد: ٢٠) ثم اثنتين فقط وهما: ﴿اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو﴾ (محمد: ٣٦) ثم يرد الجميع إلى واحد فقط وهو ﴿ونهى النفس عن الهوى﴾ (النازعات: ٤٠).

والغزالي ينتقل من الميول إلى البواعث، وهو يحاول كما يبدو أن يؤكد على نمطين منها: نمط فطري يسميه الميول، ونمط مكتسب يسميه البواعث.

أما بواعث الهوى فهي تشمل عنده الاثنين معاً: فما (زين) في الإنسان فطرية، وما جعل في الدنيا أو ما وصفت به الحياة الدنيا هي ليست في الإنسان ذاته وإنما تؤثر في الإنسان وسلوكه فتكون مكتسبة.

ويعتقد الغزالي (في الإحياء كذلك) أن أعظم الشهوات عند الإنسان (وهنا ينظر إلى الشهوات كناتج للميول) هي شهوة النساء، وهي أغلب الشهوات عليه وأعصاها -عند الهيجان- على العقل. ولكنه ينظر إلى الشهوات الجنسية نظرة إيمانية أخرى (معارج القدس) بقوله: (إن شهوة الجماع خلقت لتكون باعثة للإنسان على الجماع، وهو سبب بقاء النوع الإنساني، فيطلب النكاح للولد وللتحصن لا للعب والتمتع).

ويجعل الغزالي القلوب ثلاثة، كما ذكر سابقاً في مفهوم القلب:

- قلب معمر بالتقوى تنقدح فيه خواطر الخير.
- وقلب مشحون بالهوى فتنقدح فيه خواطر الهوى.
- وقلب متردد بين الخير والشر وتتضارب فيه خواطر الهوى وخواطر الخير.

وهنا يستخدم الغزالي مصطلح (خواطر) بعد (البواعث) و (الميول).

* ويرى **أبو القاسم الجنيد البغدادي** (رسائل الجنيد) أن البواعث في الإنسان تنتج عنها خواطر. ويرى أن خواطر الإنسان ثلاثة:

- خاطر شيطاني، وباعثه وسوسة الشياطين.
- خاطر نفساني، وباعثه الشهوة وطلب الراحة.

ويقسم الجنيد الشهوة إلى نمطين: شهوة نفسانية، كمحبة العلو والتشفي عند الغيظ، وشهوة جسمانية، كالطعام والشراب والنكاح.

- خاطر رباني، وباعثه التوفيق، ويستدل عليه بموافقة الشرع للخاطر وشهادته بصحته أولاً، وبفتور النفس عن قبوله ابتداءً حتى يحصل لها نوع من الترغيب ثانياً.

والنفس كما يراها الجنيد أسرع في موافقة الخاطر الشيطاني عن الرباني: فالأول يأتي من شهواتها وراحتها والثاني يأتي من التكليف.

ونظرة الجنيد نظرة صوفية واضحة لتفسير السلوك الإنساني.

* ويرى **ابن القيم** (الفوائد) أن صراع الإنسان مستمر، بين باعث العقل والدين وباعث الهوى والنفس، لا يتغلب عليه الإنسان (أي الصراع ولصالح العقل والدين) إلا بالصبر؛ وبالتالي فهو يرى أن (البواعث) على طرفين متناقضين متصارعين في ذات الوقت.

ونظرة ابن القيم تقترب كثيراً من نظرة الغزالي في هذا الاتجاه. وهما معاً ينطلقان من الآيات القرآنية الكريمة في سورة النازعات ﴿فأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هي المأوى وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى﴾ (النازعات: ٣٧-٤١). ومن الآيات القرآنية الكريمة في سورة (الشمس) ﴿ونفس وما سواها، فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكاها، وقد خاب من دساها﴾ (الشمس: ٧-١٠). ولا شك فإنها ليست الآيات القرآنية الوحيدة في هذا المجال فهي كثيرة جداً.

وعندما ننظر نظرة إجمالية لما يراه بعض العلماء المسلمين إلى البواعث (أي الدوافع في المصطلح الحديث) فإنهم لا يخرجون عن الأصول الآتية:

١- إن البواعث (أو الميول أو الخواطر كما وردت تسميتها) ميول فطرية ومكتسبة، بعض منها زين للإنسان وحبب إليه، والبعض الآخر ينبعث في النفس من خلال الدنيا ومتاعها وزينتها أولاً ونحو اشباع حاجاته ورغباته ثانياً.

٢- لم يخرج العلماء، ممن ذكر أعلاه، عن المفهوم الإسلامي للنفس بفطرتها والوسوسة فيها ﴿ونعلم ما توسوس به نفسه﴾ (ق: ١٦) وقدرة الإنسان من خلال عقله على الاعتدال بينها والتغلب على سيئها وموافقة خيرها.

٣- لم يكن هناك خروج عن دائرة القوى النفسية، فهي إما ذكرت صراحة كما هو الحال عند الغزالي أو ضمناً كما عند الآخرين.

٤- كما كانت هناك حلقة وصل بين (البواعث) و (السلوك) سميت ميولاً عند الغزالي وخواطر عند الجنيد البغدادي.

## ٤/ ٣: بواعث الشهوات والهوى واللذات

وإذا ما دخلنا في موضوع (البواعث) في التراث الإسلامي فإنه لا بد من الدخول في مصطلحات أخرى (كالشهوات) و(الملذات) و(الهوى). فهو حديث غير منفصل من ناحية ومتداخل متشابك من ناحية أخرى. ومثل هذه المصطلحات كانت (وما زالت حتى اليوم) محوراً أساساً من محاور كتابات الفقهاء والمفسرين والمحدثين والمفكرين المسلمين. ولا أدخل فيها تفصيلاً وإنما تلميحاً على قدر ما له علاقة بمفهوم البواعث الإنسانية.

* **ففخر الدين الرازي** (النفس والروح وشرح قواهما) ينظر في اللذات نظرة فلسفية واقعية، فيرى أنها (أي اللذات الحسية) ليست في الحقيقة بلذات، بل حاصلها يرجع إلى دفع الآلام. فلا معنى للذة الأكل إلا دفع ألم الجوع، ولا معنى للذة الملابس سوى دفع ألم الحر والبرد، وكلما كانت الحاجة إلى الشيء أشد كان الالتذاذ به أقوى والعكس بالعكس.

كما تتميز اللذات الجسمانية عنده بأن الفرد في حاجة مستمرة إلى تزايد الحد المطلوب منها؛ لاشباع حاجته (يسميها نهم الحاجات)، ومتى ما أشبع الإنسان هذه اللذات فإنه لا يلتذ بعد ذلك بما يستعمله منها، بل نراه على العكس من ذلك يملها ويسأم منها.

خلاصة قول الرازي أن (اللذة هي دفع الألم والعودة إلى الحالة الطبيعية) وبمفهومنا الحديث والمعاصر وخاصة في المفهوم الفرويدي (هي حاجة في الإنسان يحاول اشباعها لخفض التوتر). والمعنيان منطبقان تماماً.

* والشهوات عند **إخوان الصفا** (رسائل إخوان الصفا) -وقد ذكرت في غير هذا الموضع أيضاً- مرتبة في علوها أو ارتقائها من النباتية ابتداءً (شهوة الغذاء والشراب) إلى الحيوانية (شهوة الجماع والانتقام والرياسة) إلى الناطقة علواً (شهوة العلوم والمعارف والتبحر والاستذكار منها: شهوة الصنائع والأعمال والحذق فيها، شهوة الفرد إلى الرفعة والترقي).

وهذا المفهوم، عند إخوان الصفا، يقترب كثيراً جداً من هرم الحاجات عند ماسلو كما أوضحنا في بداية هذه الفقرة. ثم ينتقل إخوان الصفا من الشهوات إلى اللذات، ويقسمونها إلى أربع ملذات:

١- لذات شهوانية طبيعية (تخص الغذاء والشراب) وهي مشتركة بين النبات والحيوان والإنسان على حد سواء.

٢- لذات حيوانية حسية وهي لذات (الجماع والانتقام)، وبالتعبير الفرويدي الحديث: الجنس والعدوان، وهي مشتركة بين الحيوان والإنسان.

٣- لذات إنسانية فكرية عند تصورها معاني المعلومات ومعرفتها لحقائق الموجودات.

٤- لذات ملكية روحانية، وهي لذة الراحة بعد مفارقة الجسد، والتي هي لذة (الروح والريحان) كما يسمونها (وفي هذا إشارة للسابقين المقربين من أهل الجنة في سورة الواقعة ﴿فأما إن كان من المقربين، فروح وريحان وجنة نعيم﴾ الواقعة ٨٨, ٨٩).

وإذا ما نظرنا إلى حديث (فخر الدين الرازي) و (إخوان الصفا) فإن التعابير والألفاظ والمعاني تأتي وتنساب بكل هدوء ومن غير أي نشاز في مفاهيم علم النفس الحديث في هذا المجال.

* كما سبق أن أشير إلى أن **الماوردي** (أدب الدنيا والدين) يفرق بين الهوى والشهوة رغم اجتماعهما في العلة والمعلول واتفاقهما في الدلالة والمدلول:
- فالهوى مختص بالآراء والمعتقدات (وكأنه يتكلم عن الاتجاهات Attitudes كما نصطلح عليها في علم النفس الحديث).
- والشهوة مختصة بالملذات، لذلك فإن الماوردي يعتقد أن (الشهوة) عبارة عن مخرج (للهوى) أو ناتج عنه.

* **والترمذي** (في كتابي الرياضة وأدب النفس) يفسر موضوع الشهوة ويربطها بالباعث، وهو حين يناقش أو يفسر الآية (١٤) من آل عمران ﴿زين للناس﴾ يقول: فلما نالت النفس تلك الزينة، وكرهت الكفر والفسوق والعصيان، فالمؤمن إذا أذنب فإنما يعصي بالشهوة والنهمة، وهو كاره للفسوق والعصيان. ومع الكراهية يفسق ويعصي بغفلة ولا يقصدهما، فتلك الكراهية موجودة فيه والشهوة غالبة عليه... فكل شهوة منعنا الله عنها أطلق لنا من بعضها، فوضع على كل جارحة من الجوارح السبع حداً (وهي اللسان، السمع، البصر، اليدان، الرجلان، البطن، الفرج).

ونظرة الترمذي نظرة إنسانية منشرحة ومتفائلة، ويحتاج حديثه في النفس والملذات إلى تعمق وتأمل شديدين.

* ويدخل **ابن القيم** (الفوائد) في الشهوات، ويرتبها حسب ترتيبها في نص الآية (١٤) من آل عمران: النساء، ثم الولد، ثم المال، ثم الحيوان، ثم الزرع.

وهنا أود الإشارة إلى أن مصطلحات (البواعث) و (الخواطر) و (الميول) و (الشهوات) و (اللذات) تتداخل مع بعضها في حديث العلماء المسلمين وتتشابك بحيث يصعب فك مثل هذا التشابك بينها .

وفي (روضة المحبين) يقسم ابن القيم الملذات إلى ثلاثة أنواع :

- جسمانية : كلذة الأكل والشرب والجماع (حياتية أو بايولوجية) .
- خيالية : كالرئاسة والتعاظم على الخلق .
- عقلية روحية : وهي لذة الفهم والمعرفة والسمات الجيدة كالشجاعة والكرم والعفة والصبر والحلم .

(وهو تشابه آخر بين ما عرض عن البواعث في أول هذه الفقرة) .

ويربط ابن القيم بعد ذلك بين البواعث من جهة ، والإشباع من جهة ثانية ، واللذات من جهة ثالثة والمحبة (أو الميل) من جهة رابعة ، ربطاً غريباً وفريداً :

" فكلما قويت المحبة قويت اللذة بادراك المحبوب " ، ويرى أن هناك أموراً ثلاثة متلازمة عند حصول المراد المحبوب :

- النوع الأول : الشهوة والإرادة والميل والطلب والمحبة والرغبة .
- النوع الثاني : الذوق والجد والوصول والظفر والإدراك والحصول والنيل .
- النوع الثالث : اللذة والفرح والنعيم والمسرة وطيب النفس وقرة العين .

نظرة صوفية عميقة (رغم سلفية ظاهرها) تسمو بالمادة الجسمية الحسية إلى الرفعة والحب والنعيم .

* واللذات عند ابن **الجوزي** (صيد الخاطر) بين حسي و عقلي ، فنهاية اللذات الحسية وأعلاها النكاح ، وغاية اللذات العقلية : العلم . فمن حصلت له الغايتان في الدنيا فقد نال النهاية .

* وابن **مسكويه** (تهذيب الأخلاق) يرى أن محبة اللذات البدنية (الشهوات) والراحات الجسمية طبيعية للإنسان بسبب النقائص التي فيه ، فهو يميل إليها

للجبلة الأولى والفطرة السابقة لديه. والإنسان يزِّم نفسه عنها بزمام العقل ويقتصر على المقدار الضروري منها.

* ونختتم الحديث في هذه الفقرة بلطيفة على شكل بيت شعر قالته فتاه أعرابية، ترد به على فتى خطبها وتقدم لها على أنه في حالة عشق وهوى لها، فتقول له .

فلو كنت عذري العلاقة لم تكن
سميناً، وأنساك الهوى كثرة الأكل

وهي تسترشد ببدانة جسمه وكثرة أكله على كذب ادعائه في أنه يعيش حالة عشق وهوى مع هذه الفتاة؛ لأنها -أي الفتاة الشاعرة- تدرك أن (باعث) الهوى والعشق يأخذان بلب الفتى العاشق، فيذوب صبابة، وينحل جسماً، وينزع عن الأكل والتركيز، وغير ذلك. وهي لفتة ذكية فطنة من هذه الفتاة.

*****

# الباب الثالث

# استواء الشخصية الإنسانية وانحرافها في التراث الإسلامي

- مقدمة

أولاً : صحة النفس وصحة القلب وعللهما

ثانياً : صحة الجسم من الأمراض النفسية والانحرافات الشخصية.

ثالثاً : المنهج الوقائي الإسلامي من المرض والانحراف النفسي.

١/٣ : تحرير الإنسان من عقدة الذنب

٢/٣ : تحجيم أثر الضغوط النفسية

رابعاً : المنهج الإسلامي لتربية النفس وتقويمها.

١/٤ : العادة

٢/٤ : الإرادة

*****

# استواء الشخصية الإنسانية وانحرافها

# في التراث الإسلامي

**مقدمة :**

عندما يهدف الإسلام إلى بناء شخصية الفرد بمجمل أبعادها المادية والنفسية والروحية بتكامل وشمول، ويرسم له التصميم الأساس لخارطة حياته اليومية بمختلف أنشطتها وفاعلياتها، ويربط كل عمل دنيوي له بحياة أخرى خالدة تقوم على أساس الثواب والعقاب لما عمل في حياته الأولى : باسطة له الأوامر والنواهي بكل وضوح، محددة له الحلال والحرام (بَيِّنَيْن)، ومخبرة إياه عن الجزاء ببعديه ثواباً وعقاباً، وتضرب له الأمثلة الصريحة المتتابعة من النماذج الحسنة والسيئة ترغيباً وترهيباً، وتحاول أن ترقى وتسمو به من الواقعية والطبيعية إلى مراحل أعلى من الإيمان الغيبي واليقين والاطمئنان والتسليم المطلق، فترفعه عن صغائر الدنيا وزينتها وزخرفها ولهوها ولعبها وشهواتها وملذاتها :

فإن هذه المنهجية تعبِّد له طريق الأمن والسلام في حياته كلها : مع ربه وخالقه، مع نفسه سراً وعلناً، مع عائلته آباءً وزوجة وأولاداً، ومع صلة رحمه وعشيرته وأمته. فيعيش بعيداً عن اليأس والحزن والهم والغم والقنوط والإحباط والخوف والقلق. وهي أعلى ما ندعوه الآن بمفهوم "الصحة النفسية للفرد، وهي الغاية المقصودة من إعداد الفرد وتربيته وتعليمه وتوجيهه.

وقد عُرِّفت الصحة النفسية في علم النفس المعاصر تعريفات عدة؛ تتحدث بمجملها عن براء الفرد وخُلُوِّه من الشذوذ والانحرافات عن حالة السواء، وتحقيق التوازن والتوافق والتكيف، في تفكير الفرد وسلوكه وتعامله وأدائه لوظيفته وأنشطته، ومحاولة تحقيق الذات، وتحصيل السعادة والالتزام بالمعايير

الخلقية والاجتماعية، إلى غير ذلك من التعريفات الوصفية لحال الفرد (الصحيح نفسياً) أكثر مما تتحدث عن مفهوم (الصحة النفسية) ذاتها.

أما الفكر الإسلامي فقد عني بهذا الباب عناية كبيرة ودقيقة، ولكنه قد يختلف عن علم النفس الحديث في مسميات هذا المفهوم، ولكنهما اجمالاً يدخلان في صميم مضمونه؛ فإن سُمِّيتْ (علة النفس) أو (النفس المعلولة أو العليلة) أو (القلب السليم) أو (القلب المريض) أو غيرها من المسميات، كما سيرد ذكره لاحقاً، فإن المراد منها هي (سواء) الفرد في معتقده وسريرته وحياته سلوكاً وتعاملاً.

ولم يكن هذا المفهوم ودراسته مقصوراً على فقهاء الفكر الإسلامي حسب، وإنما كان في متناول يد فلاسفته ومتكلميه وصوفييه وأطبائه وسلفييه، بل حتى حكمائه وحكامه وقضاته وأدبائه وشعرائه.

* وبدون شك، ولا خلاف حتى في علم نفس الثمانينيات والتسعينيات، فإن العقيدة الدينية هي الباب الرئيس الواسع الذي يمكن أن يدخل فيه الإنسان إلى عتبة يقينه واطمئنانه وسلامه مع نفسه وغيره.

* فالعقيدة الدينية (كما يراها زرزور ١٩٩٤) هي التي تصل الإنسان بالإله الحق سبحانه وتعالى، وتضعه مع صفاته العلى أمام عتبة اليقين والاطمئنان والرضا، وتطلق أشواقه الروحية ﴿الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾ (الرعد: ٢٨). ولهذا كان الإيمان يمثل سكينة النفس ويمثل الدواء الحقيقي لأمراضها، وبخاصة تلك الأمراض الناجمة عن الخوف والحزن واليأس والقلق ﴿ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين آمنوا وكانوا يتقون﴾ (يونس: ٦٢، ٦٣)، ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم، أولئك لهم الأمن وهم مهتدون﴾ (الأنعام: ٨٢)

وينقل زرزور مقولة للشيخ نديم الجسر يصف بها الإيمان بأنه: «سند في الشدائد وبلسم للمصائب وسكن للنفوس وعزاء للقلوب وعلاج لشفاء الحياة». وهذه كلها أبعاد أساس في الصحة النفسية للفرد.

إن تعامل العقيدة الدينية الإسلامية مع مجمل أبعاد الشخصية الإنسانية في آن واحد، وعلى مستوى متوازن واحد سوف يبعد عن هذه الشخصية الفصام والتعارض والتناقض، ويحقق أولى خطوات السلام الحقيقي للإنسان وهي: سلام الذات، وسلام الضمير، فلا تنشطر سريرة الإنسان بين العقل والجسم عند محاولة الجمع بينهما من ناحية، أو في محاولة التوفيق بين مطالب كل منهما من ناحية ثانية.

ومن هنا، وعندما يميز الإسلام بين النفس المؤمنة والنفس الكافرة، فإن القرآن يطلق عليهما لفظ (الحي) و (الميت) تباعاً ﴿أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون﴾ (الأنعام: ١٢٢).

ومثل هذا الحي -الإنسان- الذي لا تتم شخصيته السوية أو المتكاملة إلا بتلبية حاجاته الجسمية وبالاستجابة لنوازعها الجبلية، يجد في العقيدة الإسلامية ما يعترف له بنوازعه وغرائزه، بحكم خلقه وتكوينه، ولكنها لا تحضه عليها من حيث هي نوازع، وإنما ترغّبة في تلبيتها على الوجه المشروع، وتضع لها الضوابط بما يكفل للفرد أن يضعها في موضعها الصحيح، وأن يكون قادراً على ضبطها وتهذيبها والتحكم فيها، ليكون هو المسيطر عليها والقائد لها وليس العكس.

فإذا ما حاول الإنسان إهمال الغريزة والجبلة والخلق الإلهي، وحاول أن يُسكتَ في نفسه صوت الفطرة، رهبنة وتعففاً وتصوفاً، فإن الإسلام يرفض هذهَ الرهبانية بكل أشكالها، ويعيد الفرد إلى وجوب توازنه مع جميع أبعاده ومكوناته (لا رهبانية في الإسلام).

* لذا فإن المنهج الإسلامي في تربية الفرد يحوله من الغرائز إلى مستوى تكييف تلك الغرائز والسيطرة عليها ﴿وليستعفف الذين لا يجدون نكاحا، حتى يغنيهم الله من فضله﴾ (النور: ٣٣)، والمصطفى ﷺ ينادي في معشر الشباب أنه من استطاع منهم الباءة فليتزوج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء (البخاري/ كتاب النكاح/ ٥٠٦٥).

كذلك فإن هذا المنهج يُخضِع ميول الفرد إلى العزيمة، ويخضع أهواءه إلى الضبط والسكينة والتدرج في التسامي والتعفف والزهد، بما يمكن أن نطلق عليه في علم النفس المعاصر مرحلة الانتقال من (الأنا) الحرة إلى (الأنا) المسؤولة ثم أخيراً إلى (الأنا) المتعالية.

* وعندما نريد أن نتحدث عن **الصحة النفسية في التراث الإسلامي** أو عند العلماء المسلمين فإنه يمكن التحدث عن جوانب أربعة في الصحة النفسية للفرد أو في سواء شخصيته:

١- **الجانب الأول**: وهو صحة النفس أو صحة القلب في الفكر الإسلامي، الذي يتحدث عن جانب واضح جداً وهو طريق الهداية والإيمان لعمران القلب وصحة النفس، يقابلها بالطبع سقم القلب ومرض النفس عندما يسلك الإنسان طريق الغواية والفساد.

٢- **الجانب الثاني**: وهو ما ذكره العلماء المسلمون في جانب انحرافات واضطرابات الشخصية والأمراض الناجمة عنها، وكيفية معالجتها وتشخيصها وأعراضها سواء أكانت الأسباب جسمية بدنية أو نفسية - جسمية.

٣- **الجانب الثالث**: وهو يتعلق بالحجابات أو الخطوط الدفاعية، التي وضعها الإسلام وقاية للمسلم من الانحراف ومن الكثير من أمراض واضطرابات الشخصية. ومن أهم خطوط الدفاع هذه تحرير المسلم من عقدة الذنب أو الشعور به أولاً، وتعامله مع الضغوط النفسية، لتحجيمها وتقليص أثرها

أو الغائها، ومن المعاناة اليومية التي يعيشها الفرد في حياته الوظيفية وانعكاساتها على صحته النفسية وعلى هذه النفس أو اضطراب شخصيتها وانحرافها ثانياً.

٤- **الجانب الرابع** : المنهج التربوي الذي يراه العلماء المسلمون لتربية النفس الانسانية وكبح جماح أهوائها ورغباتها، لتنقيتها وتزكيتها بغية صلاح حال الفرد، ومن ثم الأمة، في دنياه وآخرته على حد سواء.

وفيما يأتي بعض التفاصيل في كل من هذه الجوانب الأربعة :

## أولاً: صحة النفس وصحة القلب وعللهما

لقد تكلم العلماء المسلمون عن الصحة النفسية للفرد من باب استنادهم إلى الثوابت المرجعية والمرتكزات الأساس للفكر الإسلامي، جاعلين المرض النفسي نتاج طاعة الهوى وابتعاد الإنسان عن الله سبحانه وتعالى وعن طاعته.

وقد تختلف الصيغ ويتنوع التعليل وتتباين المصطلحات، إلا أن الأساس عندهم واحد وهدفهم واحد.

* **فالغزالي** (إحياء علوم الدين) يرى أن الصحة النفسية للفرد تتم عند تحقيق ذلك الفرد للتوازن (الاعتدال) بين بواعث نفسه. وهي عنده، كما ذكر في فقرة سابقة :

- بواعث هوى، وهي عبارة عن شهوات وملذات مادية جبلية خلقها الله في الإنسان وأودعها فطرته وغريزته لحفظ نوعه واستمراره في عمارة الأرض: "تركها كلية أمر مذموم، والاعتدال في طلبها أمر محمود.
- وبواعث هدى لإشباع حاجات روحه وتحسين حاله دنيا وآخره، وهي توكله على الله وحبه له ولرسوله ﷺ وحب القرآن والخوف والرجاء والذكر والشكر والصبر والحمد.

ثم يذكر الغزالي أن القلب (السليم) هو الذي نمت فيه بواعث الإيمان وعمر بالتقوى وزكا بالرياضة وطهر من الخبائث. أما القلب (المخذول) أو (العليل) فهو مشحون بالهوى خاضع للشهوات تذله وتشقيه.

وهو يرى أن سعادة الإنسان؛ أي صحته النفسية، مبنية على ثلاث قوى (الغضب، الشهوة، العلم). وتتم عندما يعمل الإنسان على التوسط والاعتدال في كل من قوتي الغضب والشهوة (الجنس والعدوان كما نصطلح عليها الآن).

لقد اعتمد الغزالي، في منهجيته للسعادة أو الصحة النفسية، على منطق ذوقي ووجداني تأثر به من خلال انصرافه إلى التصوف.

ومن هنا فإنه يتطلع إلى المعرفة كغاية، حيث لا يمكن في نظره أن تتحقق هذه المعرفة إلا بعد أن تكون النفس قد وصلت إلى درجة الكمال وأصبحت مستعدة لمعرفة الحقيقة منطبقة كانطباق الصورة في المرآة (المنقذ من الضلال).

وله رأي، يستحق الوقوف عنده وتقديره، في ميل النفس إلى الرذيلة والأشياء القبيحة، حيث يجده -أي هذا الميل- خارجاً عن الطبع. والنفس بحكم تكوينها قد تستلذ الباطل وتميل إليه لا بحكم الطبع ولكن بحكم العادة.

وعنده أن الأصل في المزاج هو الاعتدال، والعوارض الخارجية هي التي تبعد النفس عن الاعتدال. ويكون البعد عن الاعتدال عن طريق التعود على الرذيلة أو على عادات سيئة تضر بالجسم فتبعده عن الاعتدال، وهنا تقارب نظري كبير مع طروحات المدرسة النفسية السلوكية الحديثة في هذا المجال. أما علاج النفس العليلة عند الغزالي، أو وقايتها وهي الأهم عنده، فهو في رياضتها ومجاهدتها، أي للنفس، وعدم الاستسلام لها ولا لأهوائها ورغباتها (مقاومة داخلية).

وخلاصة القول عند الغزالي أن الاعتدال في الأخلاق هو صحة النفس والميل عن الاعتدال سقم النفس ومرضها.

* وفي المقابل نجد أن **الشيخ الرئيس ابن سينا** (النجاة) يعتقد أن الإيمان بالله هو (باب) السكينة، الذي تصاغ فيه تلك النفس المطمئنة الراضية المرضية، الراجعة إلى ربها، وأن النفس راجعة إلى رشدها بعدما تتلاعب فيها الأهواء والشهوات وتعرضها للاضطراب.

ويعتقد ابن سينا أن مرض القلق والضجر يتسببان في أمراض جسمية كثيرة أشدها القرحة المعدية وارتفاع ضغط الدم المؤهل لمرض السكر والربط الفيزيولوجي النفسي هذا يُعَدُّ الآن من أهم معطيات الأمراض في الوقت الحاضر؛ فالتصور عنده قائم على أن الجسد موصول بالنفس، والنفس موصولة بمحيطها (البيئة) الإيماني الرباني.

وهو في هذا الباب يقول شعراً:

هذب النفس بالعلوم لترقى ... وذر الكل فهي للكل بيتُ
إنما النفس كالزجاجة، والعلم ... سراج، وحكمة الله زيتُ
فإذا أشرقت فإنك حي ... وإذا أظلمت فإنك ميتُ

وهو يؤكد هنا على العلم والعقل والحكمة، وهو يشير إلى موت الإنسان أو حياته النفسية والإيمانية، وليس الموت الجسدي بالطبع.

أما الأمراض النفسية عند ابن سينا وعلاجها فسيرد في فقرة لاحقة.

* ويعتقد **الإمام فخر الدين الرازي** (الفراسة) اعتقاداً مشابهاً لاعتقاد ابن سينا، أي بالسبب العضوي النفسي وتبادل التأثير بينهما، وهو يقول (مزاج الجسم تابع لمزاج أو أخلاق النفس).

* وتقابل منهجية **ابن مسكويه** (تهذيب الأخلاق/ المقالة السادسة) منهجية الغزالي في الصحة النفسية، حيث غلب عليه المنطق الفلسفي. فهو يرى أن النفس (قوة الهيّة غير جسمانية) مرتبطة بالبدن، لا تفارقه إلا بمشيئة الله، ربطاً لا يمكن التحكم فيه؛ غير أنه يرى (كما رأى من سبقه) أن النفس متعلقة بالبدن، وتتغير بتغيره من حيث الصحة والمرض.

أما أمراض النفوس فهو يراها واحدة من حالتين :

- أسباب مصدرها الذات ناتجة عن الفكر في الأشياء الرديئة تؤدي بالنهاية إلى الخوف من الأمور العارضة والمترقبة (أسباب نفسية).
- أسباب مصدرها المزاج والحواس ناتجة عن اعتدال في المزاج أو اختلال في عمل الحواس (أسباب جسمية).

ويقدم ابن مسكويه رأياً فريداً في العلاج النفسي، حيث يعول على الصداقة كثيراً جداً في هذا الباب. فهي عنده -أي الصداقة- سلوكيات فاعلة للصحة النفسية عند اختيار الأصدقاء الجيدين، الذين يضع معايير اختيارهم والتعامل معهم (فصل : التبصر في اختيار الأصدقاء).

ومع إيمانه بأن رياضة النفس هي أساس الصحة النفسية للفرد (وهذا رأي الغزالي كذلك) إلا أنه يرى أن سبيل الرياضة والمجاهدة النفسية تكون عن طريق الفكر، لأن النفس تنشط بالنظر وتتبلد بالكسل.

* والإمام **بن قيم الجوزيه** (رسالة في أمراض القلوب) يجد أن أمراض النفس هي أمراض القلب. وهو يرى ما يراه الغزالي من أن (القلب) هو ملك الأعضاء والجوارح والحواس؛ يتصرف بها تصرف الملك بالجنود.

ومن هذا المنظور يقسم ابن القيم (القلب) إلى ثلاثة أنماط : صحيح، وسقيم، وميت :

- فالقلب السليم : هو الذي سلم من أن يكون لغير الله فيه شرك بوجه ما، بل قد خلصت عبوديته لله تعالى : إرادة ومحبة وتوكلاً وإنابة وإخباتاً وخشية ورجاء، وخلص عمله لله : به يحب ويبغض ويعطي ويمنع.
- وقلب ميت : لا حياة فيه، لا يعرف ربه ولا يعبده بأمره وبما يحبه ويرضاه، واقف مع شهواته ولذاته ولو كان فيها سخط ربه وغضبه، يحب ويبغض ويعطي ويمنع لهواه الذي يؤثره، وهو أحب إليه من رضا مولاه.

- وقلب سقيم : مريض، فهو قلب له حياة وبه علة، له مادتان : تمد هذه مرة وهذه مرة، وهو لما غلب عليه منهما؛ ففيه من محبة الله تعالى والإيمان به والإخلاص له والتوكل عليه، وفيه من محبة الشهوات وإيثارها والحرص على تحصيلها، وفيه أيضاً الحسد والكبر والعجب وحبُّ العلو والفساد في الأرض بالرياسة.

فهو إمّا إلى السلامة أدنى، وإمّا إلى العطل أدنى.

ومرض القلب عند ابن القيم نوعان :

- نوع لا يتألم به صاحبه في الحال : كمرض الجهل والشبهات والشكوك والشهوات.
- ونوع مؤلم له في الحال كالهم والحزن والغيظ.

ويداوي ابن القيم أمراض القلوب بأدوية طبيعية وشرعية :

- فأمراض القلب التي تزول بالأدوية الطبيعية من جنس أمراض البدن. وهذه قد لا توجب وحدها شقاءه وعذابه بعد الموت.
- وأما أمراضه التي لا تزول إلا بالأدوية الإيمانية النبوية فهي التي توجب له الشقاء والعذاب الدائم.

ويرى ابن القيم أن (القرآن) قد تضمن أدوية القلب وعلاجه من جميع الأمراض ﴿وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين﴾ (الإسراء : ٨٢)، ﴿يا أيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور﴾ (يونس : ٥٧).

ويؤكد ابن القيم (إغاثة اللهفان) على أن تحقيق الصحة النفسية للفرد تكون بتحقيق التوازن بين مطالب الجسم والنفس والروح، في حدود شرع الله. وقد يمرض القلب ويشتد مرضه، بل قد يموت ولا يعرف به صاحبه. ذلك عندما لا تؤلمه جراحات القبائح ولا يوجعه جهله بالحق وعقائده الباطلة، فإن القلب إذا كان فيه حياة تألم بورود القبيح عليه، وتألم بجهله بالحق بحسب حياته.

ويستشهد ابن القيم بالبيت المشهور :

من يهن يسهل الهوان عليه ما لجرح بميت إيلام

وربط ابن القيم مرض القلب بالنفس، فعنده أن الصحيح والمريض نفسياً من غلب نفسه أو غلبته نفسه، فيقول : "والناس على قسمين :

- قسم ظفرت به نفسه فملكته وأهلكته، وصار طوعاً لها وتحت إرادتها .
- وقسم ظفروا بنفوسهم فقهروها، وصارت طوعاً لهم منقادة لأوامرهم .

لذلك فالصحة النفسية عند ابن القيم واقعة عند محاسبة النفس ومراقبتها .

ثم يركز بعد ذلك تركيزاً شديداً على القلب (المريض)، معتقداً أن جميع أمراض القلب إنما تنشأ من جانب النفس (الأمّارة بالسوء)، وأن أدويتها يجب أن تكون إيمانية كحب الله وتوحيد ربوبيته وتطهير القلب من المعاصي بغض البصر عن المحرمات .

ويلخص ابن القيم في باب علاج مرض القلب من استيلاء النفس عليه : أنه كلما صح القلب من مرضه ترحل إلى الآخرة وقرب منها حتى يصير من أهلها، وكلما مرض القلب واعتل آثر الدنيا واستوطنها حتى يصير من أهلها .

* ويرى **الماوردي** (أدب الدنيا والدين) أن صحة الفرد باكتمال عقله، وذلك كما يراها **ابن مسكويه**، وعلى عكس ما يراها الغزالي وابن القيم، حيث يريان أن صحة الفرد بصحة قلبه كما أسلفنا)، ويستند الماوردي إلى قول رسول الله ﷺ «أن الأحمق العابد ليصيب بجهله أعظم من فجور الفاجر، وإنما يقرب الناس من ربهم بالزلف «أي بالقربات» على قدر عقولهم»[1] .

---

(1) ورد في هذا المعنى «زن الاحمق يصيب بحمقه...» ضمن الاحاديث الموضوعة عند محمد طاهر بن علي الفتني (تذكرة الموضوعات ص٢٩)/ دار احياء التراث العربي/ بيروت، الطبعة الثانية/ ١٣٩٩هـ. وللحديث بهذا المعنى ذكر في (اتحاف السادة المتقين) للزبيدي: ١/ ٤٤٥ و٨/ ٤٩٠ وفي (المغني) للعراقي: ١/ ٨٣ و(جمع الجوامع) للسيوطي ص: ٥٣٦٣ و(الاسرار الموضوعة في الاحاديث الموضوعة) لعلي القاري: ص٤١٢.

* وندخل في (الفكر الصوفي)، وعندما نأخذ رأي **الغزالي وابن القيم** فإننا لا تبتعد -في الحقيقة- كثيراً عن الفكر الصوفي وخاصة عند الإمام الغزالي.
إلا أن المسألة الجوهرية في هذا الفكر، فيما يتعلق بالصحة النفسية بالطبع، هي «في طرق مجاهدة النفس وذوبانها وفنائها في حب الله، فتصدق مجاهدتهم وينالون علوم الدراسة والوراثة: يفهمون عن الله، ويسيرون إلى الله، ويعرضون عما سوى الله» كما يقول **أبو بكر محمد الكلاباذي** (التعرف لمذهب أهل التصوف).

لذلك فإن الصحة النفسية عند الصوفي بعمومه، هو في الصفة اللدنية؛ أي في المعرفة المكشوفة للعبد من قبل الله تعالى حينما يتولى الله أمر القلب فيفيض عليه الرحمة، ويشرق فيه النور، وينشرح الصدر وينكشف سر الملكوت، وينقشع عن القلب حجاب الغرور.

- وكما يقول **الغزالي** (إحياء علوم الدين) معبراً عن حسِّه الصوفي، "فإنه يكفي لإدراك عالم الملكوت أن يطهر الإنسان نفسه مَن العلائق الحسية، وأن يتحرر من الشواغل الجسمانية، وأن يفتح صدره للنور ويتعرض للنفحات الآلهية".

مثل هذا الحس والتعبير والشوق والتلهف والترقب سوف يعلو بالإنسان، كما يرى الصوفي، إلى منزلة أخرى غير منزلة الإنسان الذي نراه ونتعامل معه. فالصوفية تفسر لنا قول المصطفى ﷺ "«خلق الله عزوجل آدم على صورته...»[1] بارجاع الضمير إلى الله سبحانه وتعالى، كما يرى الحلاج، بينما ترى أو تعيد السلفية (في المقابل) الضمير إلى الإنسان، وهي أزمة جدلية حادة بينهما.

ومن هذا المنطلق، وللرفعة التي يراها الصوفيون في الإنسان، نظروا إلى أنفسهم على أنهم صفوة وأخيار عن باقي الخلق.

---

[1] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجنة ونعيمها (٥١)، باب (١١)، حديث رقم: ٧٠٩٢، ١٧٥/١٧.

وتتدرج الصحة النفسية عند الصوفية بتدرج تسامي الفرد إلى الله سبحانه وتعالى، حيث يمكن عندهم الرقي بالنفس والسمو بها، من خلال ست مراحل أو مقامات، تليها الحالات والدرجات. وسوف نأتي عليها في فقرة المنهج الإسلامي في تربية النفس لاحقاً.

* ويرى **أبو زيد البلخي** (مصالح الأبدان والأنفس) أن لنفس الإنسان صحة وسقم، كما لبدنه صحة وسقم. وصحة نفسه أن تكون قواها ساكنة ولا يهيج بالإنسان شيء من الأعراض النفسانية، ولا يغلب عليه، كالغضب أو الفزع أو الجزع.

ويمكن المحافظة على صحة النفس، عند البلخي، من وجهين:

- أحدهما أن تصان من الأعراض الخارجية (ما يسمع، وما يبصر...).
- ثانيهما أن تصان عن الأعراض الداخلية (مثل التفكير)

ويُشبِّه النفس بالبدن ثانية، حيث يقول كما أن العلاج البدني إما أن يكون شيء من داخل كالاحتماء والامتناع عما لا يجب تناوله، وإما أن يكون بشيء خارج مثل الأغذية والأدوية. كذلك تكون معالجة النفس مما يعرض لها، إما أن يكون شيء من داخل وهو فكرة يثيرها الإنسان من نفسه فيقمع بها ذلك العارض، وإما أن يكون شيء من خارج وهو كلام يعظه به غيره.

والخصائص التي تنسب إلى النفس، عند البلخي، كثيرة، منها قوى فاضلة (كالعقل والفهم والحفظ) والأخرى مسترذلة هي أضداد لها، ومنها أخلاق محمودة والأخرى مذمومة مضادة لها، ومنها أشياء عارضة تقع وترتفع سريعاً كالغضب والفزع وما أشبهها.

وما يضاف إلى الأنفس إنما هو الشيء الأخير، أي الأعراض التي تحدث وتزول، مثل ذلك ما يفعله الغضب الشديد من الاختلاط والارتعاش للبدن واصفرار اللون، شبيه ذلك ما يفعله الفزع والخوف.

ثم يقرر البلخي أن (الغم) أقوى أسباب مرض النفس، و(السرور) أقوى أسباب صحتها (وقد يراد بالغم الاكتئاب في مفهومنا المعاصر). ونظرة البلخي هذه، نظرة متقدمة جداً سواء فيما يتعلق بمفهوم صحة النفس عنده، أو في علاج مرضها. إضافة إلى أنه جعل الصحة النفسية أخيراً على محور واحد فقط هو محور (الانبساط - الانطواء) بتعبيرين بديليين هما (الغم - السرور)، وهو المحور الذي اعتمد عليه Eysenck في تحديد سمات الشخصية الإنسانية.

* أما مرض النفس عند **شمس الدين الذهبي** (الطب النبوي) فيرجع إلى الربط بين صحة الجسم وصحة النفس (أي سايكوسومات بالتعبير الحديث)، فيقول أن البدن يتغير من جهة الأعراض النفسية وهي الغضب والفرح والهم والغم والخجل:

- أما الغضب فإنه يسخن البدن ويجففه. وينبغي أن يروض الفرد نفسه حتى لا يغلبه الغضب فيفعل بموجبه.
- وأما الفرح فمن شأنه تقوية النفس والحرارة، ومتى أسرف قتل بتحليله الروح.
- أما الخجل فهو فعل ما يستحيا منه.

مع التذكير بأن الأمزجة عند الذهبي أربعة: حار وبارد ورطب ويابس، وأخلاطها أربعة كذلك: الدم، والبلغم، والصفراء، والسوداء.

* وفي (المقابسات) نجد أن **أبا حيان التوحيدي** يرى أن انحلال النفس (مرض النفس) يكون على أربعة أوجه: الكسل، الغباوة، القحة، الانتهاك. ويكون علاجها عن طريق استشعار التقوى والمحافظة على العبادات.

* **والراغب الأصبهاني** (تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين) يرى أن سقم النفس أو مرض النفس في رذيلتها. ويعطي جملة أسباب لهذا السقم الذي يؤدي بالإنسان إلى الرذيلة ويبعده عن الفضيلة. ومن هذه الأسباب التي يراها الأصبهاني:

١ . إما أن يكون نقصاً في أصل خلقته (أي نقص جسمي أو عوق فيزيائي كما نسميه الآن) .
٢ . أو عجزاً مركباً في جبلته (أي وراثي) .
٣ . أو لا يجد هادياً يرشده (تنشئة أسرية واجتماعية) .
٤ . أو لم يساعده عمره على بلوغه (مستوى النضج) .
٥ . أو لا يجد مربياً ومعلماً يبعد ضلالته (تعلم وإرشاد نفسي) .
٦ . أو أن تكون ضلالته من جهة نفسه هو، لا من جهة شيء مما سبق (أي دوافع نفسية داخلية) .

والذي ينظر في الأسباب الستة أعلاه، يجد أن الأصبهاني قد أخذ بمجمل الأسباب المؤدية إلى سوء الصحة النفسية للإنسان أو للمرض النفسي واضطرابات النفس والشخصية وانحرافها، وهي نظرة شمولية وحديثة جداً وذات بعد عميق جداً كذلك .

هذه نظرة سريعة لما يتعلق بصحة النفس واعتدالها، وقد طغى على الآراء المنهج الرباني في معالجة انحراف النفس ومرضها، لاعتقاد جازم عند الجميع أن مرض النفس الإنسانية (أو مرض القلب أو العقل) إنما يكون أولاً وأخيراً بابتعاد تلك النفس عن منهج الله سبحانه وتعالى .

ورأي العلماء المسلمين إنما هو شرح أو تفسير أو تعليق وإفاضة في آيات قرآنية كثيرة، تكلمت عن مرض النفس أو شفائها من ناحية، أو عن أمنها وصحتها من ناحية ثانية :

﴿ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا﴾ (طه : ١٢٤)، ﴿وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا فأي الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون، الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون﴾ (الأنعام : ٨١ , ٨٢) . والأمن هنا بعمومه المطلق، وأوله وأهمه الأمن النفسي وراحة بال الإنسان واطمئنان نفسه، وهي في أعلى مدرج الصحة النفسية للإنسان، ومن أولويات حاجاته الأساسية .

## ثانياً: صحة الجسم من الأمراض النفسية وانحرافات الشخصية

ونعرج الآن على الأمراض النفسية، وقد ميزت الفقرة السابقة (علة النفس أو (سقمها) أو سقم القلب وما أريد بهما. وفي الحقيقة، فإن ما استطعت أن أصل إليه عند العلماء المسلمين في باب الأمراض النفسية ليس كثيراً. ولكن الطب عندهم في ذلك الوقت كان جسمياً ونفسياً معاً، وبكليهما فإن الحيز الذي احتلاَّه في حجم الثقافة الإسلامية والفكر الإسلامي ليس واسعاً أو كبيراً. بل أخذ (ولا تزال المعلومة الطبية النفسية حتى وقتنا الحاضر ضيقة الانتشار محدودة التداول) حيزه الذي يستحقه بطبيعة التقدم الثقافي والعلمي والنفسي في تلك القرون والحدود التي وقفت عندها الحضارة الإسلامية.

برغم ذلك فإن هناك كتابات تتعلق بأمراض النفس عند بعض العلماء المسلمين، وخاصة في كتب الأطباء منهم وبالأخص الشيخ الرئيس ابن سينا.

وبرغم القليل الذي أشرت إليه أعلاه، إلا أن أمراضاً نفسية غير قليلة قد وردت في هذا القليل (سواء أكانت عصابية أو ذهانية : Psychosis or Neurosis) قد شخصت من قبلهم وذكروا أعراضها ودخلوا في أسبابها، والوقاية منها على قدر عمق العلم السريري في زمانهم.

وقد تكون هناك كتابات أخرى وردت على لسان غير الأطباء ولكنها تتكلم عن الأمراض النفسية، تفتقت بها أذهانهم وسلكتها خبرتهم ورصدتها فطنتهم.

* **فالرسول** ﷺ يقول: «ما على أحدكم إنه إذا ألح به همّه أن يتقلد قوته فينفي به همه»[1] أي أن يشغل نفسه بما يلهيه عن همّه.

---

[1] أنظر الروض الداني إلى المعجم الصغير للطبراني، حديث: ١١٥٨، ٢/٢٧٥، وذكر المحقق: أن إسناده ضعيف جداً.

* وقولٌ جميل آخر لسيدنا **عمر بن الخطاب** رضي الله عنه يقول فيه : «ما وجد أحد في نفسه كبراً إلا من مهانة يجدها في نفسه» وهو يشير إلى مركب النقص والردة التعويضية بكل وضوح ودقة .

* وحتى الشعر العربي لم يَخْلُ من مثل هذه الإشارات :

**فالمتنبي** يقول :

إذا ساء فعل المرء ساءت ظنونه وصدَّق ما يعتاده من توهم

وفي بيت آخر له يقول :

واتعب خلق الله من زاد همه وقصَّر عما تشتهي النفس جَدُّه

و**ابن عمار الكاتب** يرى أن النقص يشمل كل إنسان فيقول :

وعيرني النقصان والنقص شامل ومن ذا الذي يعطى الكمال فيكمل ! !

و**أبو العلاء المعري** يأسف لأن النقص يشمل الجميع حتى الأفاضل والأحاسن منهم فيقول :

فواعجبا كم يبدي الفضل ناقص ووا أسفاً كم يظهر النقص فاضل

وشاعر آخر يرى علاج مصيبته أو سقمه في البكاء شفاءً لغليله فيقول :

وقالوا نأت فاختر من الصبر والبكا فقلت (البكا) أشفى إذاً لغليلي

وبالطبع فإنها إشارات تفيد في أن الإنسان العادي قادر على فهم وإدراك بل وتشخيص الكثير مما يعترضه في حياته دون ضرورة الاختصاص والتعمق .

*****

ونرجع إلى العلماء المسلمين وما كتبوه في باب الأمراض النفسية .

* **فالبلخي** (مصالح الأبدان والأنفس) يصنف الأمراض النفسية إلى : القلق والوسواس والحزن (وحيثما ورد الحزن هنا فهو يعني الاكتئاب أو الكآبة (Depression) كما نطلق عليها في الوقت الحاضر) والأمراض الجسمية

- النفسية (سايكوسومات) والجنون (الفصام- (Schizophrenia) . بل وتكلم حتى عن الضغوط النفسية أو أحداث الحياة (Stresses) كمصدر للخوف والهم، والتي تؤدي بالإنسان إلى المرض (تفصل في فقرة لاحقة).

وأعطى البلخي (للحزن) و (للجزع) أهمية بالغة وباباً كاملاً في كتابه (الباب السابع : في تدبير دفع الحزن والجزع)، فهو يرى أن موقع الحزن والجزع في الأعراض النفسانية موقع جليل عظيم الشأن، فيما يرجع من ضررهما على الإنسان إذا تمكنا من قلبه.

- فالجزع : هو فرط الحزن وشدته، وهو أعمل شيء في نهك البدن وتغيير قوى الشهوات في النفس. ويفعل الحزن ضد ما يفعل السرور. وقد يتولد من التفكير في فقد محبوب أو تعزز مطلوب. ويحال لصرفه بحيلتين :
  - أحدهما من خارج (فوعظ الواعظين وتذكير المذكرين)
  - وأخرى من داخل (فأبواب من الفكر يروض بها الإنسان نفسه).
- ووساوس الصدر (Obsession) وأحاديث النفس من أقواها تأثيراً في الإنسان وأكثرها إيذاءً له. وهذا المرض وإن كان أحد الأعراض النفسانية فإنه ليس من خالصها، بل فيه شركة للأعراض البدنية (جسمي - نفسي أو سايكو سوماتي بالتعبير الحديث). وهذا العرض عرض خاص، وربما سلم منه كثير من الناس. وهذا العرض قد يوجد مرة في الإنسان من قبل الطبع وما يقع في المولد من دلالة تدل عليه (أي ولادي)، وتوجد فيه مرة أخرى كالشيء العارض الذي لا يكون له به عهد ثم يحدث عليه في وقت من الأوقات.

ثم يصف البلخي سبب الوساوس وما تتولد عنه وهو طبيعة المرة السوداء، لأنها هي تولد الفكر الردية وأحاديث النفس المؤذية وتهيج على الإنسان ضروب الخواطر والوساوس.

ولمثل هذا المزاج علامات: «أن تكون في خلقة جسده: مكتنز العظم، يابس العصب، قحل الجلد، غليظ الدم، جاسي الشعر، مكزز التركيب، كمد اللون، ويكون في أخلاقه: شرس، عبوس الوجه، دائم الإطراق، كثير السكوت، بطيء الحركات، ليس سريع الغضب، إلا أنه إذا غضب لم يزل عنه غضبه سريعاً».

والبلخي يعطي علامات جسمية ظاهرة وعلامات سلوكية ظاهرة معاً لمرض الوسواس، بحيث لا يجعله نفسياً خالصاً ولا جسمياً خالصاً، وإنما هو خلط بين الاثنين (جسمي - نفسي).

أما علاج الوسواس عند البلخي:

- فمن خارج، فان يتجنب صاحبه الوحدة والانفراد ويتجنب الفراغ.
- وأما من داخل فاعداده فِكَراً يقابل بها تلك الخطرات والوساوس إذا عرضت له.

وكلام البلخي عن مرض الوسواس يستحق الاهتمام لعمليّته وموضوعيته ودقته في التشخيص والتسبيب والعلاج، وكثير من الذي ذكر أعلاه لا شك يوازي الحديث، وربما يفوقه في بعضه، خاصة إذا أخذنا مستوى الثقافة العلمية والسريرية في ذلك الوقت بعين الاعتبار نسبة إلى يومنا هذا.

* وعالم آخر هو **ابن حبيب النيسابوري** (عقلاء المجانين)، حيث يركز، كما هو عنوان كتابه، على الجنون وضروبه:

- يعرف (الجنون) لغة باستتار العقل، والمجنون بالمستور العقل. ويعطي مترادفات وأسماء كثيرة له: الأحمق، المعتوه، الأخرق، المائق، الرقيع، المحسوس، الأنوك، البوهة، الذول، العرهاه.... الخ.
- معتوه: وهو الذي يولد مجنوناً (وتقابل في مصطلحنا الحديث (moron) وتوصف به فئة من المتخلفين عقلياً).

- العشق : ضرب من ضروب المجانين، وهو الذي تيمه الحب فأجنَّه (تسمى الآن صدمة الحب (Love Shock) وهي صدمة عصبية تثيرها أحداث مؤثرة ومهددة لحياة الفرد).

ثم يذهب إلى الأسباب المؤدية للجنون :

- فمنهم من اعتقد بدعة وارتكب كبيرة فأدركه شؤمها فجُنَّ؛ ومن ذلك الشعور بالذنب (Guilt Feeling) وعدم الرضا عن الذات وتحقيرها، والتي قد تؤدي بمفهومنا الحديث إلى أن ينفصل الإنسان عن واقعه تجنباً لتلك الآلام التي لا تطاق فتؤدي به إلى الفصام.
- ومنهم من يُجَنُّ من شدة خوف الله سبحانه وتعالى، ومثل هذه المخاوف تزيد من الضغوط النفسية (Psychological Stresses) على الفرد فتزيد وتديم من توتره مما قد تسبب له الجنون.
- وهناك من يدعي الجنون وهو ليس بمجنون. وهم على أشكال : من تجان وتحامق وهو صحيح العقل، من تحامق لينال غنى، من تحامق ليمضي وقتاً طيب العيش، وأخيراً من تحامق لينجو من بلاء وآفة.

ويأتي النيسابوري أخيراً ليصدِّق على عنوان كتابه؛ فيتناول أسماء مشهورة لعقلاء المجانين، مثل (أويس القرني)، و(سعدون)، و(بهلول)، و(عليان) وغيرهم مع ذكر طرائفهم وأشعارهم ونثرهم والكثير من التصرفات والسلوكيات الشاذة (غير الطبيعية أو المألوفة) التي كانوا يسلكونها، وخصائصهم النفسية والسلوكية والفكرية (كفئة غير عادية أو خاصة كما نسميها الآن). وفي حديثه الأخير كذلك تعرض إلى جنون الأذكياء (جنون الموهوبين أو العباقرة) من خلال عدم توافقهم مع الآخرين، أو من خلال سلوكيات يراها الآخرون شاذة، وقد تكون هي كذلك.

* ويتتبع **ابن الجوزي** (أخبار الحمقى والمغفلين) ويسمي المتخلف العقلي (بالأخرق)، ويتكلم عن سلوكه، ويعتبر أن السبب غريزي لا ينفعه التأديب (أي غير مكتسب)، وهو يرى أن حالة (الأخرق) حالة غير قابلة للشفاء؛ لأنها ليست مرضاً، ولكنها حالة (ومازلنا نقول عنها حالة (Case) . كما يرى من الناحية الثانية أنّه ليس هناك انسان تام الذكاء يخلو من أي نقص أو حمق، وأن الأفراد يختلفون في مقدار حماقتهم وذكائهم. وهو رأي علمي متقدم وتجريبي حديث جداً، واصفاً بشكل لفظي صورة صادقة لتوزيع الذكاء الإنساني بين أفراد البشر.

ثم يصف ابن الجوزي خصائص هؤلاء الحمقى:

١- خصائص جسمية: صغر حجم الدماغ وعدم التناسب بين أجزاء الجسم.

٢- خصائص شخصية: اللامبالاة ونقص بواعث التعلم وعدم القدرة على ضبط سلوكه أو انفعالاته.

٣- خصائص سلوكية: كالتأخر في التعلم (ندعوه الآن بطيء التعلم Slow Learner) وكثرة الكلام أو عدم القدرة عليه مع إفراط في الضحك أو في السؤال بإلحاح.

وهي صفات تنطبق تماماً (في أغلب لفظها وكل معناها) على خصائص المتخلفين عقلياً، وخاصة فئة المنغول (Mongolism) من المتخلفين عقلياً الذين يرثون التخلف من أحد الأبوين جينياً، عن طريق ثلاثية الكروموسوم رقم (٢١) في التركيب الكروموسومي للناقل منهما لهذا النمط من التخلف العقلي.

* أما **ابن أبي أصيبعة** (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) فيشخص بعض الحالات النفسية، ناقلاً عن (أبوقراط وأبي بكر الرازي) طرق المعالجة لها.

وأول ما يأتي عليه الصرع؛ ويعرفه بأنه علة تمنع الأعضاء النفسانية عن

أفعالها منعاً غير تام بسبب سدة بعض بطون الدماغ وفي مجاري الأعصاب المحركة من خلط غليظ أو لزج كثير، فتمتنع الروح عن السلوك فيها سلوكاً طبيعياً فتتشنج الأعضاء.

أما علاج الصرع فهو باستخدام نبات (الخريق).

- كما يتكلم ابن أبي أصيبعة عن الوسواس كذلك، ويعرفه بحديث النفس والشيطان بما لا نفع فيه ولا خير، وأعراضه خلط في الذهن وسببه غلبة السوداء.
- ويتكلم كذلك عن نوع من الشلل يصيب الفرد. ويضرب له مثلاً ما حدث لجارية الرشيد وكيفية معالجتها بما يشبه ما نسميه الآن (الشلل الهيستيري).
- كما يتكلم عن الإدمان وعن الآثار التي يتركها (مرض السكري) على العقل فيفسد الفهم.
- ويذكر أخيراً (الغضب) و (الغيظ) وعلاجهما على طريقة أو وصفة وصفها أبو سعيد سنان بن ثابت بن قرة في رسالته (عن سوء المزاج المختلف).

* وعلى ذكر ابن أبي أصيبعة أعلاه في أخذه لعلاج بعض الأمراض نقلاً عن أبي بكر الرازي، فإن الرّازي في (طب النفوس ويسمى أيضاً الطب الروحي) يقول عن طريقة علاجه للمريض نفسياً: «وينبغي للطبيب أن يوهم المريض أبداً بالصحة ويرجِّيه بها، وإن كان غير واثق من ذلك فمزاج الجسم تابع لأخلاق النفس».

وهذه الطريقة قريبة من طريقة روجرز Rogers الحديثة التي أطلق عليها العلاج المتمركز حول العميل (Client Centered Therapy) التي تعتمد على تعاطف الطبيب مع المريض ومشاركته في مشاعره وإقامة علاقة معه ومحاولة بث الأمل في شفائه بصورة مستمرة.

* ويشارك **ابن قيم الجوزية** في هذا المجال بكتابه أو رسالته (في أمراض القلب وشفائها)، حيث يرى :

- أن الحسد مرض من أمراض القلوب، ويعرفه بأنه أذى يلحق الفرد بسبب العلم بحسن حال الأغنياء.
- وأنَّ الشهوة والعشق مرض نفساني، وإذا قوى أثَّر في البدن فصار مرضاً في الجسم. ويعرف العشق بأنه حب النفس لما يضرها، وقد يقترن به بغضها لما يحبها. وهو يصنف العشق إما كمرض من أمراض الدماغ (المالينخوليا) وإما من أمراض البدن (كالضعف والنحول).
- أما العلاج فيراه عن طريق التقوى وفي الاحتماء (حماية النفس) عما يضره بفعل ما ينفعه.

* ويزيد **ابن قيم الجوزية** في كتابه الآخر (إغاثة اللهفان)، عن الأمراض التي ذكرها في الرسالة، مرض الشك والارتياب إلى قائمة أمراض النفس، بما نطلق عليه الآن تقريباً العصاب القهري الوسواس[(١)].

- وفي كتابه الآخر (طريق الهجرتين) يصنف قائمة أخرى من الأمراض فيعرف منها:
- الحزن : وهو انخلاع السرور وملازمة الكآبة أسفاً على ما فات أو توجعاً على ممتنع. وهو يعتقد أن هذا المرض من أمراض العوام لأن فيه نسيان فضل الله وهو ليس من الإيمان.
- أما (الهم) فهو الخوف من أمر آت.

---

(١) يذكر الجاحظ في كتابه (البيان والتبيين) قصة طريفة عن مرض الوسواس والتردد والشك أو العجز عن اتيان القرار والتردد فيه، أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى عامله على المظالم (عبد الحميد)، الذي كان يراجعه في كل أمر يصدره له الخليفة، قائلاً له:"إنه يخيل إلي أني لو كتبت إليك أن تعطي رجلاً شاة لكتبت إليّ: أضأن أم ماعز؟ وإن كتبت إليك باحدهما كتبت إلي: أذكر أم أنثى؟ وإن كتبت إليك باحدهما كتبت إلي: أصغير أم كبير؟ فإذا أتاك كتابي في مظلمة فلا تراجعني والسلام".

- (الخوف) : انخلاع عن طمأنينة الأمن والتيقظ لنداء الوعيد والحذر من سوء العقاب. ويعرفه مرّةً أخرى بأنه توقع مكروه مترتب على الأفعال والحذر من سوء العقاب.
- (الاكتئاب) وهو من مظاهر الحزن يرى أن له تأثيراً مهبطاً للطاقة أو النشاط أو الإرادة.

وفي (روضة المحبين ونزهة المشتاقين) يعرف (الاكتئاب) بأنه افتعال من الكآبة، وهي سوء الحال والانكسار والحزن، وتنتج من حصول الحب وفوت المحبوب.

وفي ذات الكتاب (روضة المحبين) يصف العشق والهوى كأمراض نفسانية.

- (فالعشق) يراه إلى ما يذهب به بعض الأطباء باعتباره مرض وسواس شبيه (بالماليخوليا)، يجلبه المرء لنفسه من خلال تسليط فكره على استحسان بعض الصور والشمائل. وسببه النفساني الاستحسان والفكر، وسببه البدني ارتفاع بخار رديء إلى الدماغ عن مني محتقن.

ويرى أن مظاهر العشق يمكن أن تلاحظ من خلال الضعف في الرأي، اللجلجة في الكلام، الزلل، العثار، الرعدة في الأطراف.

- أما (الهوى) فهو ميل الطبع إلى ما يلائمه، وهذا الميل خلق في الإنسان لضرورة بقائه : فلولا ميله إلى الطعام والشراب والنكاح ما أكل ولا شرب ولا نكح. وهو يعتقد أن الهوى لا يذم مطلقاً ولا يمدح مطلقاً، وإنما يذم المفرط فيه من النوعين، وهو ما زاد على جلب المنافع ودفع المضار.

* وما دمنا في باب العشق، فإن **ابن أبي حجلة** (ديوان الصبابة) يجعل للعشق مراتب، تسير بالإنسان نحو الأسوء، مرتبة مرتبة، حتى تصل به إلى الجنون:

- المرتبة الأولى : مرتبة ما قبل الفساد، وهي مقبولة إلى هذا الحد وتتكون ذاتها من مراتب ثلاث (مراتب فرعية أو ثانوية) :
  - الحب : أول المراتب وهو ميل النفس .
  - العلاقة : الحب اللازم للقلب (لتعلق القلب بالمحبوب)
  - الكلف : شدة الحب وأصله من الكلفة وهي المشقة .
- المرتبة الثانية : وهي مرتبة الفساد ومنها تتغير الظنون من المجرى الطبيعي إلى الفساد (المالينخوليا) وتتكون من خمس مراتب (ثانوية) كذلك :
  - الشغف : وهو من شغاف القلب أي غلافه .
  - الجوى : الهوى الباطن، شدة الوجد من عشق أو حزن .
  - التتيم : أن يستعبده الحب .
  - التدله : ذهاب العقل عن الهوى .
  - الهيام : يذهب على وجهه لغلبة الهوى عليه .
- المرتبة الثالثة : وهي مرتبة الجنون (مالينخوليا) .

* بينما يعتقد **فخر الدين الرازي** (المطالب العالية / الكتاب الرابع) أن (العشق) غريزي في النفس تجاه البدن وملذاته . هذا العشق معلوم الثبوت بالضرورة، وأن جميع الحيوانات مجبولة بطباعها على حب الحياة وعلى حب هذه اللذات الجسدية .

* وإلى ذلك يذهب **ابن مسكويه** (تهذيب الأخلاق) مؤكداً أن محبة اللذات البدنية (الشهوات)، والراحات الجسمية، طبيعية للإنسان؛ بسبب النقائص التي فيه . فهو يميل إليها للجبلة الأولى والفطرة السابقة لديه، والإنسان يزم نفسه عنها بزمام العقل ويقتصر على المقدار الضروري منها .

* وفي (جامع السعادات) **لمحمد مهدي النراقي** تعريف جميل للأمراض النفسانية، حيث يعرفها بأنها : إما انحراف بالزيادة أو النقصان عن

الاعتدال (وهو تعريف كمي كما نصطلح عليه حديثاً) وإمّا انحراف في إحدى أو بعض قوى النفس، كالغضب والشهوة (وهو تعريف نوعي).

ثم يعرض النراقي لمظاهر (أي أعراض) هذه الأمراض المتصلة بكل قوة من قوى النفس. ثم يأتي بعد ذلك على المكر والدهاء والضعف العقلي والإفراط والتفريط والشهوة.

- أما الأسباب المؤدية للمرض النفسي فإن النراقي يراها إما نفسية داخلية أو جسمية أو نتيجة مزاولة النفس للأعمال الردية.

ويصنف النراقي هذه الأمراض بحسب عائديتها إلى قوى النفس الثلاث (العاقلة - الغضبية - الشهوية) لكل منها على حدة، وأحياناً مجتمعة (يعود لقوتين أو للقوى الثلاث مرة واحدة).

وهو -على وفق هذا المنظور- يصنف الأمراض النفسية إلى أربعة أصناف:

- الصنف الأول: وهو صنف الرذائل المتعلقة بالقوة العاقلة. ويذكر منها (الجربزة، الجهل البسيط، الجهل المركب، الشك أو الحيرة، الشرك، والوساوس، المكر والحيل) ثم يعطي النراقي دواء أو علاج كل منها.
- الصنف الثاني منها، وهو المتعلق بالقوة الغضبية: ويذكر منها (التهور، الخوف، صغر النفس، كبر النفس، العجب، الكبر، انكسار النفس والذلة). ويتكلم عن الغضب بعمومه ثم يذكر العنف والحقد والبغي. كذلك يأتي على علاج كل منها ويشير إلى المتضادات فيها.
- الصنف الثالث منها، وهو المتعلق بالقوة الشهوية، ويذكر منها (الشره، حب المال، البخل، الغدر، الخيانة، الفجور بأنواعه كالزنا واللواط، شرب الخمر، والخوض في الباطل).
- الصنف الرابع والأخير منها: يتعلق بمجمل القوى الثلاث (العاقلة والغضبية والشهوية) أو بأي اثنتين منها (أي مركبة). ويذكر منها (الحسد،

الظلم، التهاون، المداهنة، إفشاء السر، النميمة، الإفساد بين الناس، الشماتة، المراء، السحر، المزاح، الغيبة، البهتان، المدح، الكذب، حب الحياة، حب الخمول، حب المدح، الرياء، النفاق).

وهذا التصنيف تصنيف ذكي وثاقب في إرجاع الأمراض النفسية إلى الأسباب أولاً (أي قوة النفس المسؤولة عنها بحسب التصنيف الثلاثي المعتقد سابقاً)، وإلى تداخل القوى نفسها لإحداث الأمراض ذات التعقيد المركب ثانياً. وبالتأكيد، فإن هذا التصنيف ساعد النراقي في تصنيف طرق العلاج للأمراض النفسية، كل مرض بحسب القوة التي تسببت فيه.

كما يلاحظ أن كل الأمراض النفسانية عند النراقي هي عبارة عن المذموم من الصفة أو السلوك (وسماها بحق الرذائل) وفيه الكثير من الخلط والتداخل.

وينتهي النراقي إلى نظرة سريرية ذكية وعصرية، حيث يوصي بإحالة المريض جسدياً إلى الطبيب الجسدي -وهذه هي العادة- ولكنه يوصي بإحالة المريض نفسانياً إلى الطبيب النفساني وهو غير الطبيب الأول: فهو لا يضع الطبيبين في موقع واحد ولا وظيفة أو مهنة واحدة.

* ثم نختتم الحديث في هذا الباب **بالشيخ الرئيس ابن سينا** (القانون في الطب) حيث نجد أن هناك تفصيلاً دقيقاً لا يجاريه فيه أحد، نسبة لزمانه وأدواته، في التشخيص والتسبيب والعلاج.

ولا يتسع المقام للخوض في قانون ابن سينا في الطب؛ وحسبنا أن نأخذ مثلاً واحداً فقط من الأمراض النفسانية أو العقلية التي يتكلم عنها وهي (المالنخوليا):

- يعرف المرض أولاً بأنه الحالة التي «تتغير فيها الظنون والفكر عن المجرى الطبيعي إلى الفساد والخوف والرداءة».
- ويسببه المزاج السوداوي الذي يوحش روح الدماغ من داخله ويفزعه بظلمته. ويرى أن من الأسباب القوية لتوليد (المالينخوليا) هو الإفراط في

(الغم والخوف). ويذكر في موقع آخر عمن تكلم عن هذا المرض (فيمن قبله) فيقول : (وقد رأى بعض الأطباء أن المالنخوليا قد يقع عن الجن، ونحن لا نبالي من حيث نتعلم الطب)؛ وهذه نظرة موضوعية علمية. ويتكلم الشيخ الرئيس عن الاستعدادات المسبقة التي تساعد على ظهور المرض أو الأصابة به: «والمستعد للمالنخوليا يصير إليها بسرعة إذا أصابه خوف أو غم أو سهر، وهذه العلة تعرض للرجال أكثر من النساء ولكنها عند النساء أفحش».

- ويتكلم عن أطوار المرض وتطوره: وإذا تركت مالنخوليا مع ضجر وتوثب انتقل إلى ما سمي (مانيا)... أو تكون مؤدية للدماغ بكيفيتها وجوهرها فتنصب في البطون، وكثيراً ما يكون الانتقال من (الصرع).
- ثم يأتي إلى الأعراض فيحددها ابن سينا :
  - علامات أولية (ابتداءً) : ظن رديء، خوف بلا سبب، سرعة غضب، حب التخلي، اختلاج ودوار ودوي.
  - علامات دالة على (استشراء) المرض : الفزع، سوء الظن، الغم والوحشة والكرب، هذيان في الكلام، الخوف من الأمور التي ليس لها وجود أو من أمور موجودة ولكنها لا تخيف.

والحديث أعلاه حديث عصري عن مرض (الذهان)، والذهان، في علم نفس اليوم، فصام واكتئاب وبارانويا وجنون عظمة (مرض عقلي اكتئابي شديد).

- ثم يتكلم عن أمراض أخرى تصنف ضمن المالنخوليا، ويأتي على (القطرب) حيث يعتبره مالنخوليا تصيب في شهر شباط، وهو نوع من التوهان يفر فيه المصاب من الناس الأحياء ويحب مجاورة الموتى والقبور.
- ويتكلم عن (اختلاف الذهن) أي الهذيان .

- وكـذلك عن (جنون الصبـارى)، ويقـال صبـارى الجنون، وهو إصـابة بالجنون المفـرط " يعـرض مع سرسام (لفظ فـارسي معناه وجـود ورم في حجاب الدماغ) يحدث عن حمى أو اختلاط في الذهن (والحديث يقرب ربما من جنون الهذاء (Paronoia).

وإذا ما نظرنا إلى منهج ابن سينا نجده أنه منهج علمي دقيق، يمتاز بدقة في التشخيص وتفسير المرض والاضطرابات التي تصاحبه، فيبدأ عادة بتعريف المرض ويفرض الفروض ويستخدم المنهج الغرضي في معرفة نوع الإصابة ومكانها وتطورها وتطور أعراضها، ثم ينتهي بالعلاج، سواء بالأدوية أو بالعلاج النفسي، مستخدماً الأعشاب والعقاقير من ناحية والإرشاد والتوجيه وتوعية المريض والتدرج في تعديل ميوله ورغباته وسلوكه من ناحية أخرى.

*****

وخلاصة القول أن هذه الصورة السريعة، فيما يتعلق بصحة الفرد من الأمراض النفسية عند العلماء المسلمين، قد أعطت صورة مشرقة ومضيئة عن تقدمهم في تشخيص وعلاج ووصف الأسباب والأعراض لكثير من الأمراض النفسية وبصورة مقربة إلى حد كبير لما هو عليه الحال الآن؛ شريطة أن نحسب للهوة الزمانية بين الاثنين حسابها ونقوِّمها بموضوعية ودقة.

مع ملاحظة أن الطب الجسدي بأكمله في ذلك الوقت لم يكن إلا على حالة بسيطة جداً توازي الواقع والبناء التراكمي للثقافة الطبية في ذلك الوقت. وبالتالي فإن هذه الملاحظة ستنسحب بالتأكيد على الطب النفسي اللاحق به.

ورغم ذلك، فقد كان للأمراض النفسية وانحرافات الشخصية عند العلماء المسلمين مساحة بارزة ومميزة في المساحة العامة للمرض والعلاج بصورته العامة الشاملة، أو للثقافة الطبية والصحية والسريرية بعموميتها.

## ثالثاً: المنهج الوقائي الإسلامي من المرض والانحراف النفسي

وكمنهج حديث جداً، فإن (الوقاية) واستباق حدوث المرض أو تفاقمه وبناء المصدات الواقية أمامه أو خطوط الدفاع الأولى لعدم تقدمه واستشرائه تُعَدُّ من أساسيات الصحة النفسية والعلاج النفسي في الوقت الحاضر.

ومثل هذا المنهج، نجده أكثر حزماً وذكاء ودقة وتفصيلاً في المنهج الإسلامي لوقاية الفرد من وقوعه في المرض النفسي أو ما يؤدي إلى انحراف شخصيته، بل ويبني له من المصدات وخطوط الدفاع المتتالية ما يقيه ليس من المرض والانحراف حسب، وإنما حتى مجرد الاقتراب منه.

ويبدو أن المنهج الوقائي الإسلامي لحماية الفرد من المرض والشذوذ والانحراف، إنما يمكن أن يحدد في نقطتين رئيستين هما: تحرير الإنسان من عقدة الذنب (أو الشعور بالخطيئة)، وتحجيم ضغوط الحياة النفسية أو صده عنها كلية، بحيث تكون بين الإنسان وبينها موانع وعوائق ومصدات تحميه وتقيه منها، ومما يمكن أن تؤدي به -أي هذه الضغوط بالإنسان- إلى المرض والانحراف.

وفيما يلي بعض التفصيل في هاتين النقطتين مع بعض الشواهد عليهما في الفكر الإسلامي.

### ٣/ ١ : تحرير الإنسان من عقدة الذنب

من الضرورة بمكان الدخول في مفهوم الشعور بالذنب أو الخطيئة، أو **ما** اصطلح عليه (عقدة الذنب) في علم نفس المعاصر، ونظرة الفكر الإسلامي لها؛ لأنها -أي عقدة الذنب- من المداخل الرئيسة التي ينفذ من خلالها الإنسان إلى الانحراف في الشخصية أو الانحراف في السلوك.

* فلا شك أن الله سبحانه وتعالى قد ألهم النفس البشرية فجورها وتقواها، وجعل (الخطأ) سبيل ابن آدم لاحود عنه، لأن الكمال لله وحده والاصطفاء لبعض من عباده وملائكته ﴿الله يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس﴾ (الحج: ٧٥). من الناحية الأخرى، فإن الله جعل في جبلة الخلق كذلك معرفة الحق والباطل وتمييز الحلال عن الحرام ﴿بل الإنسان على نفسه بصيرة﴾ (القيامة: ١٤) والحديث يقول «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»[١] و «البر حسن الخلق، والإثم ما حاك في صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس»[٢].

ومن هنا فإن الشعور بالإثم والخطيئة وندم الإنسان على ما يقترف من ذنب (النفس اللوامة) جبلة فطرها الله في الإنسان، تعمل بأمر الله على فرض رقابة داخلية على الإنسان لتوجيهه نحو السلام والطمأنينة من أعلى، وتبعده عن الانحدار البهيمي وتراكم الخطيئة وقسوة القلب من أسفل.

* والشعور بالذنب أو الخطيئة صفة ملازمة تكبر معه وتتضخم لتشكل علامات حادة في شخصيته، وقد تقوده إلى الصراع النفسي أو النكوص والعزلة والاحباط واليأس، وتؤدي به إلى حالة اللاسواء والمرض والعلة النفسية، بل وتسوقه في كثير من الأحيان، عند أزمتها الحادة، إلى العذاب المزمن، فالانهيار في البناء النفسي، فالانتحار للتخلص من مثل هذا العذاب عن طريق التخلص من الحياة ذاتها.

* ولنستعرض منهجية الإسلام للتغلب على هذه الأزمة النفسية اللازمة لكل إنسان، ولكن باختلاف درجتها وحدتها:

---

(١) أخرجه الترمذي، في الصحيح، كتاب صفة القيامة (٣٨)، باب (٦٠)، حديث: ٢٥١٨، ٥٧٦/٤-٥٧٧، وقال عنه: حديث حسن صحيح.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب (٤٥)، كتاب (٥)، حديث رقم: ٢٥٥٣، ١٦/

١- عرفت العقيدة الإسلامية (الإنسان) بأنه معرض للخطأ لا محالة «كل ابن آدم خطاء . . . »[1]، وابتدأ المثل سريعاً بأول الخلق سيدنا آدم عليه السلام ﴿وعصى آدمُ ربَّه فغوَى﴾ (طه: ١٢١)، وبالتالي فإن الخطأ الذي يقع فيه الإنسان ليس غريباً عنه ولا شذوذاً في سلوكه ولا تغييراً في خلقه ﴿لا تبديل لخلق الله﴾ (الروم: ٣٠)، وهذا ما يخفف كثيرا، بادىء ذي بدء، عن الإنسان عند ارتكابه الخطأ أو المعصية عند الزلل.

* وفي هذا يقول يحيى بن حمزة اليماني **الذماري** (تصفية القلوب من درن الأوزار والذنوب): " «اعلم أن التوبة فرض عين في حق كل شخص من الأشخاص، لا يتصور أن يستغني عنها أحد من البشر، كما لم يستغن عنها آدم عليه السلام أبو الخلق، فلا يمكن استغناء الأولاد عنها. فخلقة الولد لا تتسع لأكثر مما تتسع له خلقة الوالد».

٢- فتح الإسلام باب التوبة على مصاريعها جاعلاً لمسيء الليل توبة مفتوحة له في الصباح، ولمسيء النهار توبة مفتوحة له في الليل: «إن الله عزوجل يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار، ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها»[2]، وجعل الطريق إلى الله سالكاً بغير واسطة، ولا جلوس على كرسي الاعتراف، وبدون تزلف أو تقرب لغير الله ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان﴾ (البقرة: ١٨٦)، و﴿يقبل التوبة عن عباده﴾ (التوبة: ١٠٤) و ﴿غافر الذنب وقابل التوب﴾ (غافر: ٣) و ﴿قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم﴾ (الزمر: ٥٣): آيات كثيرة وأحاديث قدسية ونبوية شريفة عديدة، تفتح باب التوبة والاستغفار على مصاريعها، وتمهد الطريق أمام

---

(١) أخرجه الترمذي، الجامع الصحيح، كتاب صفة القيامة (٣٨)، باب (٤٩)، حديث رقم: ٢٤٩٩، ٤/ ٥٦٩. وقال: حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب التوبة (٤٩)، باب (٥)، حديث رقم: ٦٩٢١، ١٧/٧٩.

نسيان الذنب أو الخطيئة وعدم التفكير بها، فالقاعدة الأساس هي أن الإسلام يَجبُّ ما قبله. بل إن مجرد الندم على الخطيئة توبة كما قال ﷺ: «الندم توبةَ»[(١)]، أو كما قال: «لو أخطأتم حتى تبلغ خطاياكم السماء ثم تبتم، لتاب الله عليكم»[(٢)]. وبذلك يدعو الله سبحانه إلى سرعة الاستغفار بعد الذنب ﴿سابقوا إلى مغفرة من ربكم﴾ (الحديد: ٢١) بل يجعلهم أحباباً لله ﴿إن الله يحب التوابين﴾ (البقرة: ٢٢٢). ويجعل الرسول ﷺ نفسه الشريفة مثالاً لأتباعه «انه ليغان على قلبي، وأني لاستغفر الله في اليوم مائة مرة»[(٣)].

هذا ما ميّز الإسلام عن كل الجاهلية، التي سبقت أو التي لحقت بكل أبعادها الزمنية والجغرافية، التي كانت بدائيتها تُحمِّل الإنسان سيئة عمله دواماً، حياً وميتاً، وباعتقاد حلول الشيطان في نفسه أو بدنه، فأما يطرد خارج القبيلة أو يلقى في النار حيث لا فائدة ترجى منه، بعد أن اقترف الخطيئة التي حلت به ولا خروج لها إلا بحرقها وصاحبها.

٣- بل أكثر من ذلك، فإنَّ من تاب واستغفر فإن الإثم سيتحول في سجله إلى حسنات وخير كثير ﴿فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات﴾ (الفرقان: ٧٠)، ﴿وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات﴾ (الشورى: ٢٥). وأكثر من ذلك أنَّ الذنب سيكون باباً لدخول الجنة، فالحديث الشريف يقول: «إن العبد ليذنب الذنب فيدخل به الجنة، قيل: كيف ذلك يا رسول الله؟، قال: يكون نصب عينيه تائباً منه فاراً حتى يدخل الجنة»[(٤)].

---

(١) أخرجه ابن ماجه، في سننه، كتاب الزهد (٣٧)، باب (٣٠)، حدث رقم:٤٢٥٢، ٤٩٢/٤.

(٢) أخرجه ابن ماجه، في سننه، كتاب الزهد (٣٧)، باب (٣٠)، حدث رقم:٤٢١٩، ٤/ ٤٩٠. وأنظر أيضاً الزبيدي، إتحاف السادة المتقين بشرح احياء علوم الدين، ٨/٥٢٤.

(٣) أخرجه مسلم، في صحيحه، كتاب الذكر والدعاء (٤٨) باب(١٢) حديث رقم:٦٧٩٨ ١٧/ ٢٦.

(٤) الزبيدي، اتحاف السادة المتقين، ٨/٥٢٤. قال الزبيدي: قال الحافظ العراقي رواه ابن المبارك في الزهد، عن المبارك بن فضالة عن الحسن مرسلاً.

٤- ومن ناحية أخرى فإن الإنسان مسؤول عن ذنبه ومعصيته هو لا غيره ﴿ولا تكسب كلُّ نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ (الأنعام: ١٦٤)، ﴿من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها﴾ (الجاثية: ١٥)، فلا يحمل وزر الناس ومعصيتهم على كتفه، وان الله سبحانه وتعالى لا يمكن أن يحاسب الإنسان على شيء لم يقترفه سلوكاً لا نيّة ﴿إن الله لا يظلم الناس شيئاً﴾ (يونس: ٤٤)، ﴿إن الله لا يظلم مثقال ذَرَة﴾ (النساء: ٤٠).

* وبهذه التتبُّعية والتدرج والسمو نجد أن أحد المصادر الرئيسة للمرض النفسي (وخاصة الهم والحزن والغم والاكتئاب بسبب الذنب واجترار وزر الخطيئة) قد حُجِّمت إلى حدود بعيدة؛ مما يبعد الإنسان عن مركز أو بؤرة استقطاب كبيرة للعديد من سلوك (اللاسواء) أو الأمراض والعلل النفسية.

## ٣/ ٢ : تحجيم أثر الضغوط النفسية

إن ما يعرف "بالضغوط النفسية (Psychological Stresses) وهو مجال حديث في علم النفس، ويترجم أحياناً بالمشقة النفسية، يتكلم عن أحداث الحياة المختلفة (Life Events) والتي تشكل عبئاً على الإنسان تأخذ من تفكيره وتستهلك من أعصابه وتزيد فيه جوانب القلق والتردد والاكتئاب؛ لأنها -أي احداث الحياة وخاصة المؤلمة منها- تعدُّ مثيرات ومحدثات للضغوط النفسية التي تؤدي بالتالي، عند زيادتها وتراكمها، إلى سوء التوافق الشخصي للفرد (Maladjusment) سواء مع نفسه أو مع الآخرين.

وتعتبر الضغوط النفسية اليوم بوابات واسعة للدخول إلى الأمراض النفسية وانحرافات الشخصية باعتبارها أحد أمراض العصر الحضارية الناتجة عن كثرة الانشغال، أو الانهماك في العمل، وتراكم المسؤوليات الكثيرة، والقلق والتوتر المصاحبين لهما، وكثرة متطلبات الحياة العصرية، وانكفاء الفرد على مصالحه وهمومه نتيجة انشغال الجميع عنه، فكُل مثله بهمومه ومشاكله.

وللابتعاد (أو للتحصين بتعبير أدق) عن الأمراض النفسية فإن الأبواب التي تدخل منها الضغوط النفسية يجب أن تغلق وتوصد؛ بحيث تصبح خطوط دفاع أولى (استعارة من التعبيرات العسكرية) أمام الأمراض والانحرافات النفسية والشخصية، فتقيه منها وتبعده عن جادتها.

ولقد ابتدعت الكثير من الشركات الكبرى أو الدوائر الحكومية المهمة وسائل متنوعة لتخفيف هذه الضغوط، أو ابتكار مصدات أمام مشكلات الحياة وهمومها وضغوطها: فهي تمنح موظفيها إجازات إجبارية لازمة، وتوفر لهم الفرص الترويحية والسياحية لتبعدهم عن استمرارية وروتين وظائفهم ومشاكلها أثناء وخارج ساعات العمل، وتحبذ وتذلل لهم السفر البعيد والطويل وتغيير الأماكن والمواقع والمناظر والوجوه، التي تقع عليها أعينهم لساعات طويلة أثناء فترة العمل . . . إلى غير ذلك.

إلا أن الإحصاءات في العالم الغربي تشير إلى الزيادة المضطردة في أعداد الذين يعانون من هذه الضغوط النفسية ويقعون تحت أو على حافة الانهيارات والأمراض النفسية.

*****

ونرجع إلى الفكر الإسلامي والعلماء المسلمين، فإنه لم تفتهم هذه المشكلات وحاولوا جهد إمكانهم، في ذلك الوقت الذي لم تكن فيه المشكلات المعاصرة، تحجيم هذه المشكلات وتبريرها ذاتياً والاقتناع بها برضا وتوكل.

ولقد نهج العلماء المسلمون إلى أبواب التوبة والتوكل والرضا والصبر كمفاتيح لحل الأزمات النفسية التي يعاني منها الإنسان عند نزول أو حلول الكارثة أو المصيبة به.

* **فالكندي** (رسائل الكندي) يؤطرها بإطار فلسفي ويحاججها منطقياً، حيث يحدد عشر وصايا مهمة جداً، معظمها تعمل على تخفيف الضغوط النفسية عند الإنسان وتؤكد سبل التحول منها. ومن هذه النقاط:

- يجب أن نُذكِّر أنفسنا أن الكون لن يخلو من المصاعب؛ لأنها ناتجة عن الفساد، والفساد من طبائع الأشياء جميعها، ولن يسلم منها شيء أو فرد، ولا يعقل أن نطلب شيئاً يقع خارج الطبع فلن نناله، وشقي من يطلب ما لا يناله.

- كل ما هو محسوس ملك الناس جميعاً، ولا نحصل عليه إلا بالتغلب، ويجب أن لا نحزن إذا فشلنا في الحصول عليه، أو لا نحسد من حصل عليه لأن من حقه الحصول عليه مثلنا تماماً.

- ولكي نقلل مصائبنا، علينا بالتقليل مما نمتلك من (قنيات)، لأن فقدانها يسبب الحزن ووجودها يضيق المحل ويتطلب الحرص والحراسة والحفظ ويزيد من القلق والمخاوف عليها والتعلق بها والحزن إذا أصابها العطب. (وهذه النقطة فيها من الحصافة والفطنة الشيء الكثير ويراد التعمق بها كثيراً).

- ينبغي أن نكره ما هو رديء، ولا نعتقد أن ليس هناك أردأ من الموت، والموت من تمام طباعنا، وليس برديء أن نكون ما نحن، فالموت إذاً ليس برديء. وإذا كان ما يظنه الناس أردأ الأشياء ليس برديء، فإن ما دونه من المفقودات المسببة ليس برديء.

* ويرى **البلخي** (مصالح الأبدان والأنفس) أن من أسباب الخوف والفزع التفكير في شيء يسمع به أو يقع بصره عليه: كالتفكير في الهرم والفناء. والأشياء التي يخافها الإنسان كثيرة وأجناسها مختلفة: مثل خوف ذي سلطان من العزل، وخوف ذي مال من الفقر، وخوف الإنسان على نفسه من حدوث حادث يتوقع نزوله بها كالتلف والألم الشديد.

فهذا هو الخوف الذي يقلق ويفزع ويغير الإنسان عن هيأته. وقد يخاف من منظر القتلى والجرحى أو من خبر مكروه يتوهمه.

والبلخي يصف أنواع الضغوط وصفاً دقيقاً، ويتكلم عنها بوصفها مصادر للهم والحزن والقلق والخوف وكلامه هذا شبيه بالكلام المعاصر، أي كأبواب

للدخول إلى الأمراض النفسية. وحديثه معاصر لا يحس قارئه أنه يقرأ بنبرة قديمة أو تراثية.

* ويعتقد **ابن حزم الأندلسي** (الأخلاق والسير في مداواة النفوس) أن أشد آلام الناس هي الخوف والهم والمرض والفقر، وهي عندنا الآن من أهم مصادر الضغوط النفسية، والهمُّ هو أشدها إيلاماً للنفس، ثم المرض ثم الخوف ثم الفقر. وهو في كل منها يصف الداء ويقدم العلاج، ويرى أن رياضة النفس، وتذكيرها بنقائصها، والتمسك بالفضيلة، ونبذ الرذيلة، من أهم دعائم العلاج.

والعلماء المسلمون عموماً وهم يؤكدون على الهم والحزن غير بعيدين بتصوري عن دعاء الرسول ﷺ: (اللهم إني أعوذ بك من الهم والحزن وأعوذ بك من العجز والكسل وأعوذ بك من الجبن والبخل وأعوذ بك من غلبة الدين وقهر الرجال)[1].

* ويبدع **الإمام الغزالي** كعادته (منهاج العابدين، وبداية الهداية) حتى في مجال الضغوط والمشاق النفسية. فبعد أن يستعرض أصناف العقبات المختلفة، يبين أن أول طريق الطاعة يبدأ بتوفيق خاص من الله عملاً بالآية ﴿أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه﴾ (الزمر: ٢٢) والحديث الشريف «إن النور إذا دخل في القلب انشرح له الصدر وانفسح»[2].

- وهذه العقبات كما يراها الغزالي هي:

١- عقبة العلم والمعرفة.

٢- عقبة التوبة

٣- عقبة العوائق وهي عنده أربعة (الدنيا - الخَلْق - الشيطان - النفس).

---

(١) البخاري في كتاب الدعوات.

(٢) الزبيدي، اتحاف السادة المتقين، ٣٢٨/٩.

ويرى الغزالي أن النفس هي أشد هذه العوائق، لأن الإنسان لا يستطيع أن يخرج منها. كما أنها -أي النفس- معتادة على اللهو، ويطهرها الإنسان بالتقوى حتى يسخرها للطاعة ويبعدها عن الشر.

وبعد أن يتخطى العبد عقبة العوائق وينوي الإخلاص في العبادة يجد نفسه أمام أربعة أمور تشغله وتقلقه وتعوقه عن حسن العبادة وهي:

١- الرزق: الذي تطالبه نفسه به، خاصة بعد أن تجرد من الدنيا وتفرد عن الخلق.

٢- الأخطار: من كل شيء يخافه أو يرجوه، ولا يدري هل في هذا الأمر مصلحة أو مفسدة، فينشغل قلبه بعواقب الأمور وهي مبهمة فيقعد عن العبادة.

٣- الشدائد والمصائب، والتي تنصب عليه وتتكاثر فوقه، وهنا تزيد أحزانه.

٤- أنواع القضاء والابتلاء من الله بالحلو والمر، خاصة وأن النفس ميّالة إلى السخط والتبرّم.

ثم يعطي الغزالي العلاج لهذه الأمور الأربعة:

١- التوكل على الله للتخلص من قلق الرزق، بعد التيقّن بأن الله هو الرازق.

٢- التفويض إلى الله في موضع الخطر ومنه تتأتى طمأنينة القلب.

٣- الصبر عند نزول الشدائد، وبالصبر تزيد قدرة العبد على تحمل المشقات، وبه يتحقق فلاح العبد ونجاته ﴿فاصبر إن العاقبة للمتقين﴾ (هود: ٤٩).

٤- الرضا عند نزول القضاء، وبذلك يتفرغ للعبادة بدلاً من أن يشغل نفسه بالهموم ويتفادى سخط الله إذا لم يرض بقضاء الله.

والأمور الأربعة التي ذكرها الغزالي، والعلاج الموصوف أعلاه هي غاية التشخيص للضغوط الحياتية وأحداثها المختلفة، وغاية العلاج الذي يمكن أن يوقف هذه الضغوط قبل زحفها على النفس فتمرض وتنحرف.

مرة أخرى، فإن كلام الغزالي في باب الضغوط أشبه بالكلام الحديث وينمُّ ليس عن ذكائه حسب، وإنما عن كشف وإلهام حباه الله بهما.

* وفخر **الدين الرازي** (عجائب القرآن) ينقل قولاً منسوباً إلى الإمام جعفر بن محمد الصادق : عجبت لمن ابتلي بأربع كيف يغفل عن أربع :

- عجبت لمن أعجب بأمر كيف لا يقول: «ما شاء الله لا قوة إلا بالله».
وعجبت لمن خاف قوماً كيف لا يقول: «حسبي الله ونعم الوكيل».
- وعجبت لمن مكر به كيف لا يقول: «وأفوض أمري إلى الله إن الله بصير بالعباد».
- وعجبت لمن أصابه هم أو كرب لا يقول: «لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين».

والأربعة في أوائل المقاطع هي مصادر للضغوط النفسية (مفرحة ومؤلمة) يقابلها العلاج الروحاني بالإيمان والتيقن بالأقوال التي أردفها بعد كل أمر منها.

* ويذكر **ابن قيم الجوزية** (طريق الهجرتين) أن المؤمن يُبتلى على قدر دينه، فإن كان في دينه صلابة أشتد عليه البلاء، وأشد أنواع البلاء هو ما يقتضي مخالفة دواعي النفس والطبع، وهو يدل على شدة الورع.

- وفي (مدارج السالكين) يجعل ابن القيم (الصبر) منزلة من منازل الإيمان واليقين بأنواعه الثلاثة : حبه بالله، حبه لله، وحبه مع الله.

ويجعل للصبر ثلاث درجات :

- الصبر عن المعصية.
- الصبر على الطاعة.
- الصبر في البلاء.

ويرى أن (الزهد) منزلة تحبس بها النفس عن الملذات وتمسك عن فضول الشهوات ومخالفة الهوى.

* ويروي **عبد الوهاب الشعراني** (كشف الغمة عن جمع الأمة) حديثاً شريفاً للرسولﷺ في ما معناه (أن الإيمان بالقدر يذهب الهم والحزن).

*****

وبعد هذه النقول المختصرة، أستطيع أن أوجز النظرة الإسلامية بشأن الضغوط النفسية، والحلول التي يتمكن بها الفرد، من خلال إيمانه وتوكله، تحجيم تلك الضغوط، والوصول به إلى التوافق النفسي، والاتزان، وعدم الوقوع في هاوية القلق والخوف والهم والحزن، التي قد تؤدي به ليس إلى المرض النفسي حسب، وإنما حتى للانتحار والتخلص من الحياة لعدم قدرته على مواصلة التحمل لمثل هذه المشاق أو الضغوط.

ويمكن أن تحدد المداخل الرئيسة للضغوط النفسية على الإنسان، والتي قد تؤدي به إلى المرض النفسي في المداخل الآتية:

١- الخوف من الموت.
٢- الخوف من المرض
٣- الخوف من انقطاع الرزق.
٤- الخوف من وقوع المصيبة أو الكارثة (الابتلاء).
٥- الخوف على فقدان المنصب أو المركز (المُلك أو الوظيفة).
٦- الخوف من الخطيئة (الشعور بالذنب).

وفيما يأتي إيجاز لموقف الإسلام من كل مدخل من هذه المداخل وكيفية التعامل معها لوقاية الإنسان من هذه الضغوط ونتائجها المرضيّة السلبية.

**١- الخوف من الموت:**

فالمسلم يعلم يقيناً أن الأجل لا يُقدم ولا يُؤخر، وأن الموت سيدرك الإنسان حال بلوغ أجله، حتى لو كان يحتمي في بروج مشيدة، وأن كل نفس ذائقة الموت، وأنّ الإنسان لا يستطيع أبداً أن يهرب من أجله وقدره المحتوم المحدد بالوقت والمكان:

- ﴿قل إن الموت الذي تفرون منه فإنه ملاقيكم﴾ (الجمعة: ٨)
- ﴿أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة﴾ (النساء: ٧٨)
- ﴿قل فادرءوا عن أنفسكم الموت إن كنتم صادقين﴾ (آل عمران: ١٦٨)

- ﴿يقولون لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا هاهنا قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم﴾ (آل عمران: ١٥٤)
- ﴿ولكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾ (الأعراف: ٣٤).

آيات كثيرة يزخر بها القرآن الكريم، توضح بالقطع والفصل واليقين أن الأجل محتوم ومقدر، لا يمكن لأي انسان مهما كان أن يفلت منه أو يتقدم أو يتأخر عنه ساعة. بل إن الخطاب موجه لسيد الخلق ﷺ بوضوح ﴿إنك ميت وإنهم ميتون﴾ (الزمر: ٣٠)، ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾ (آل عمران: ١٨٥)

ولما كان الموت قدراً، والمؤمن يتميز (ومن أولويات إيمانه) بإيمانه بالقضاء والقدر، فيصبح ايمانه بحتمية الأجل والموت من أساسيات الإيمان وأركانه. ولذلك مادام الأمر محتوماً ومقدراً ولا يقدم ولا يؤخر، فإن المؤمن لا يشغله أمر الموت والقدر، ولا يقلقه وينغص عليه عيشه وفكره. أكثر من ذلك فإن الموت قد حُبّب إلى المؤمن «من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه»[(١)]، «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»[(٢)] والدعاء المأثور عن الرسول ﷺ: «... وتوفني إذا كانت الوفاة خيراً لي»[(٣)]. «واجعل الموت راحة لي من كل شر»[(٤)] وغيرهما كثير.

وبالتالي فإن أول مصدر من مصادر أو مولدات الخوف والقلق والتوتر والضغوط النفسية على الإنسان، يمكن أن يتجاوزها المسلم بإيمان وثبات بل وباستبشار وترقب وتلهف كلما سمت نفسه وعلت درجة إيمانه ويقينه.

وفي ذلك سمت نفوس أولياء الله عن الدنيا وعشقت ما بعدها.

---

(١) مسلم، الصحيح كتاب الذكر والدعاء (٤٨)، باب (٥)، حديث رقم: ٦٧٦١، ١٧/١١-١٢.

(٢) مسلم، الصحيح، كتاب الزهد والرقائق (٥٣)، باب (١)، حديث رقم: ٧٣٤٣، ١٨/٢٩٤.

(٣) مسلم، الصحيح، كتاب الذكر والدعاء (٤٨)، باب (٤). حديث رقم: ٦٧٥٥، ١٧/١٠.

(٤) مسلم، الصحيح، كتاب الذكر (٤٨)، باب (١٨، حديث رقم: ٦٨٣٩، ١٧/٤٢.

* يقول **يحيى بن حمزة اليماني الذماري** «تصفية القلوب من درن الأوزار والذنوب» : «أعلم أن حب الدنيا رأس كل خطيئة»[1] كما قال رسول الله ﷺ : وقد صارت عدوة لله وعدوة لأوليائه وعدوة لأعدائه .

- أما عداوتها لله تعالى فلأنها قطعت الطريق بينه وبين أوليائه ، ولهذا فإنه لم ينظر إليها منذ خلقها .
- وأما عداوتها لأوليائه فلأنها تزينت لهم بزينتها ، وغمرتهم بزهرتها ، وتزهت لهم بنضارتها ، حتى تجرعوا مرارات الصبر في مقاطعتها ، وتحملوا المشاق في البعد عنها .
- وأما عداوتها لأعدائه ، فلأنها استدرجتهم بمكرها ومكايدها ، واقتنصتهم بحبائلها . . . فاجتنوا منها حسرة تنقطع دونها الأكباد ، وحرمتهم السعادة الأخروية على طول الآماد .

* ويقول **الحسن البصري** : لا راحة للمؤمن إلا في لقاء الله ، ومن كانت راحته في لقاء الله ، فيوم الموت يوم سروره وفرحه وأمنه وعزه وشرفه .

**٢- الخوف من المرض :**

لقد جُعل مرض المسلم نوعاً من أنواع البلاء والابتلاء ، بها يُكفَّر الذنب ويُمتحنَ العبد ، وبصبره وبرضاه يزداد قربة من الله تعالى .

بل هي للمسلم إشارة من إشارات حب الله لعبده «إذا أحب الله عبداً ابتلاه»[2] ، وكان المثل الأول للمسلمين في هذا النوع من البلاء (أي المرض) هم أنبياء الله ورسله ، حيث ابتلي نبي الله أيوب عليه الصلاة والسلام بالمرض فصبر وأناب إلى الله ، وابتلي سيدنا يعقوب عليه الصلاة والسلام بالعمى وهكذا .

---

(1) جزء من حديث أخرجه البيهقي في شعب الإيمان، حديث رقم (١٠٥٠١)، من مراسيل حسن البصري.

(2) جزء من حديث أخرجه البيهقي في شعب الإيمان، باب (٧٠)، فصل في أي الناس أشدُّ بلاءً، حديث رقم: ٩٧٨٦، ٩٧٨٨، ٧/ ١٤٥ من حديث ابن مسعود ، وأبي هريرة.

من ناحية أخرى، فإن ابتلاء المسلم بالمرض مدعاة لشكر الله سبحانه وتعالى على نعمة العافية، وتذكير للمسلم بآلاء الله عليه، ومن أبرزها نعمة الله عليه بالعافية.

روي أن رجلاً نال من أبي الدرداء سوءاً فقال: اللهم من فعل بي سوءاً فاصح جسمه وأطل عمره وأكثر ماله. لأن الصحيح المعافى قد ينسى نعمة العافية عليه، وفي ذلك يقول المصطفى ﷺ: «من أصبح منكم آمناً في سربه، معافى في جسده، عنده قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا»[1]، فهي إذاً حيازة للدنيا وليست للآخرة.

من ناحية ثالثة فإن المرض مدعاة للتوكل على الله وطلب الرجاء من الله سبحانه وتعالى والالتجاء إليه ﴿وأيوب إذ نادى ربه أني مسّني الضر وأنت أرحم الراحمين، فاستجبنا له فكشفنا ما به من ضر﴾ (الأنبياء: ٨٣, ٨٤). ﴿وإذا مرضت فهو يشفين﴾ (الشعراء: ٨٠).

والمرض من باب رابع تخفيف من الله للعبد عن الكثير من الواجبات والفروض ﴿ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج﴾ (الفتح: ١٧)، ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ (البقرة: ١٨٤)، ﴿وإن كنتم مرضى أو على سفر﴾ (النساء: ٤٣)، ﴿ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج﴾ (التوبة: ٩١) إلى غير ذلك من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة، التي تسقط عن المرضى بعض الواجبات والمسؤوليات التي تثقل كاهل الإنسان وتعرضه إما لتركها وتحمل وزرها، أو التبرم بها مما يسقط الأجر ويعدم الثواب.

من هنا نجد أن الخوف من المرض عند المسلم خوف من محبة الله ومن أبواب التوبة والتوكل والإنابة إليه، وهذا كله ليس في صالح العبد المؤمن.

---

(١) الترمذي، الجامع، الصحيح، كتاب الزهد (٣٧)، باب (٣٤)، حديث رقم: ٢٣٤٦، ٤/٤٩٦. وقال: حديث حسن غريب.

فمتى ما ابتلي المسلم المؤمن بالمرض فإنه يدرك أن أبواب التوبة وتكفير الذنب والابتلاء (لحب الله له) والتوكل والإنابة والتفويض قد فُتحت له على مصاريعها، فتصبح باباً من أبواب الرجاء والتنفيس والتفاؤل وليس العكس، مما يخفف عنه أو يسد عنه أبواب القلق والخوف والتوتر واليأس والتشاؤم التي تؤدي به إلى الضغوط النفسية فالمرض النفسي.

**٣- الخوف من انقطاع الرزق أو قلته :**

يُقسم الله في سورة الذاريات قسماً عجيباً ﴿وفي السماء رزقكم وما توعدونَ، فورب السماء والأرض إنه لحق مثل ما أنكم تنطقون﴾ (الذاريات ٥١، ٥٢).

- يقول ابن كيسان في تفسيرها : يعني وعلى رب السماء رزقكم.
- ويقول سفيان الثوري : أي عند الله في السماء رزقكم وهذا الرزق من الله هو (حق) كما نطق ونتحدث بيننا، حقيقة، لا مراء فيها ولا جدال ولا قول.

وفي الحديث الوارد عن النبي ﷺ : «أيها الناس، اتقوا الله وأجملوا في الطلب، فإن نفساً لن تموت حتى تستوفي رزقها، وإن أبطأ عنها، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب، خذوا ما حل، ودعوا ما حرم»[1]. فالله سبحانه ﴿هو الرزاق ذو القوة المتين﴾ (الذاريات : ٥٨) وإنه لا أحد في هذا الكون يمكن أن يكون رازقاً أو شريكاً لله سبحانه في الرزق ﴿إن الذين تعبدون من دون الله لا يملكون لكم رزقاً فابتغوا عند الله الرزق﴾ (العنكبوت : ١٧).

فالمطلوب في العقيدة الإسلامية هو الأخذ بأسباب الرزق ثم التوكل على الله. يقول المصطفى ﷺ : «لو كنتم توكلون على الله حق توكله لرزقكم كما

---

[1] في هذا المعنى هناك حديث رواه ابن ماجه في سننه، كتاب التيارات (١٢)، باب (٣)، حديث رقم: ٢١٤٤، ٩/٣.

يرزق الطير تغدوا خماصاً وتروح بطاناً»[1] ويقول كذلك «من انقطع إلى الله كفاه الله كل مؤنه، ورزقه من حيث لا يحتسب، ومن انقطع إلى الدنيا وكله الله إليها»[2]. وقد يكون الرزق أو المال الكثير سبباً من أسباب البغي في الأرض فيبعدها الله عن عباده: ﴿ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض﴾ (الشورى: ٢٧). وبالتالي فإن حب المال وتمني الكثير منه والمجاهدة في الغنى والثراء عمل مذموم في نظر المسلم. يقول المصطفى ﷺ «يقول ابن آدم مالي مالي، وهل لك من مالك إلا ما أكلت فأفنيت أو لبست فأبليت أو تصدقت فأمضيت؟»[3]. فالرزق مضمون ويجب أن لا يشغل (المضمون من الرزق) عن (المفروض من العمل) كما قال أحد الحكماء.

كل هذه الآيات والأحاديث وغيرها من كلام الصالحين تجزم في الأمر وتحزم فيه، ملخصه:

- إن الله هو الرزاق الوحيد لا شريك له.
- إن الرزق مقدر للعبد لا يزيد ولا ينقص.
- إن قلة المال تخفيف عن كاهل المسلم وبشارة صالحة له.

ومن هنا فإن المسلم سوف يكون آمناً مستقراً مطمئناً عند باب قلة الرزق أو الخوف من انقطاعه، يعطي حقه ويتصدق منه «ما نقص مال من صدقة»[4] ويسعى في أسبابه ويتوكل على الله به، والله كفيل برزقه هو وأبنائه ﴿نحن نرزقكم وإياهم﴾ (الأنعام: ١٥١)، ﴿نحن نرزقهم وإياكم﴾ (الإسراء: ٣١)، ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾ (هود: ٦)، وعليه أن يتّقي الله

---

(١) الترمذي، الجامع الصحيح، كتاب الزهد (٣٧)، باب (٣٣، حديث رقم: ٢٣٤٤، ٤/٤٩٥.

(٢) الطبراني، المعجم الأوسط، حديث رقم: ٣٣٨٣، ٤/٢١٦.

(٣) مسلم، الصحيح، كتاب الزهد (٥٣)، باب (١)، حديث رقم: ٧٣٤٦، ١٨/٢٩٥.

(٤) جزء من حديث رواه الطبراني في المعجم الأوسط، حديث رقم: ٢٢٩١، ٣/١٤١، قال الهيثمي في مجمع الزوائد تعقيباً على هذا الحديث، فيه زكريا بن دريد وهو ضعيف جداً ٣/١٠٥.

سبحانه ليفتح الله له أبواب الفرج والسعة والرزق ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً، ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتوكل على الله فهو حسبه إنّ الله بالغ أمره قد جعل الله لكل شيء قدراً﴾ (الطلاق: ٢-٣).

وهذه الحالة الاعتقادية -مع إيمان الفرد وصلاح عمله- تُغلق أمام المسلم أبواباً أخرى لها دور كبير في قلق الإنسان وخوفه وتوتره المستمر، إما طمعاً في رزق يتصوره، أو خوفاً من قلته أو انقطاعه، أو من مستقبل مجهول لا يعرفه. ومتى ما تحقق هذا فإن أبواب الأمل والتفاؤل والرضا والقناعة والشكر، ستؤدي بالمسلم المؤمن إلى الطمأنينة والسلام مع نفسه ومع أهله ومع غيره.

ويحذر المصطفى ﷺ من المرض النفسي والهم والغم لمن تشغله الدنيا، طمعاً في زيادة رزق واستكثاراً منه فيقول «من أصبح والدنيا أكبر همه ألزم الله قلبه أربع خصال: هماً لا ينقطع عنه أبداً، وشغلاً لا يتفرغ منه أبداً، وفقراً لا يبلغ غناه أبداً، وأملاً لا يبلغ منتهاه أبداً»[1]. والمصادر الأربعة أعلاه هي مصادر الضغوط النفسية المؤدية إلى المرض أو الأمراض النفسية في هذه الحياة.

**٤- الخوف من وقوع مصيبة أو كارثة بالإنسان:**

يجزم الله سبحانه وتعالى بأن الإنسان لن يصيبه إلا ما كتب الله له: ﴿قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا﴾ (التوبة: ٥١)، ﴿ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها﴾ (الحديد: ٢٢)، ﴿ما أصاب من مصيبة إلا بإذن الله﴾ (التغابن: ١١).

تبرّر هذه الآيات للمسلم إيمانه بالقضاء والقدر، وهو شرط من شروط إيمان المسلم، وأن الله قد كتب له ما قدّر له، ولن يصيبه إلا ما كتب له، وأن لو اجتمعت الإنس والجن على أن يضروا أحداً بشيء لن يضروه إلا بما كتب له.

---

[1] قال الزبيدي في اتحاف السادة المتقين: رواه الديلمي في الفردوس من حديث ابن عمر، وقال العراقي: إسناده ضعيف، ٨/٦٤.

هذا هو الباب الأول الذي يوصد في وجه القلق والخوف من وقوع المصيبة أو الكارثة التي قد تحل به .

ويوصد الباب الثاني من هذه الأبواب عندما يجعل الإسلام باب المصيبة باباً من أبواب حب الله لعبده «إذا أحب الله عبداً ابتلاه فإن صبر اجتباه فإن رضي اصطفاه»[1] وقد ابتلي جميع الأنبياء والرسل -كل بشكل أو بآخر- بمصائب كبيرة فكانت طريقَهم إلى الالتجاء إلى الله والتوبة والتقرب إليه ﴿وذا النون إذ ذهب مغاضباً فظن أن لن نقدر عليه فنادى في الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين﴾ (الأنبياء : ٨٧) .

وباب ثالث وهو امتحان العبد في دينه ، فإن صبر فإن ذلك من عزم الأمور ﴿واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور﴾ (لقمان : ١٧) وعليه صلوات من ربّه ورحمة ﴿الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون ، أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون﴾ (البقرة : ١٥٦ ، ١٥٧) . فإن لم يصبر العبد وفتن في دينه ونفسه فيقول عنه الله سبحانه وتعالى ﴿وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة ذلك هو الخسران المبين﴾ (الحج : ١١) .

هذه الأبواب المؤدية إلى القلق والتوتر النفسي عند الإنسان تجعله في حيرة وعدم استقرار دائمين ، وتجعله في خوف ورعب مستمرين . فإذا ما اغلقت بسبب إيمان الفرد وصلاح عقيدته وحسن اعتقاده ، فإن الكثير من أبواب الضغوط النفسية والأمراض النفسية تكون قد أوصدت أو أبعدت عن حياة الإنسان المسلم المؤمن ، فالحوقلة (لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم) والترجيع (إنا لله وإنا إليه راجعون) عند المسلم المؤمن بهما كفيلان بإبعاده عن كل مصادر الخوف والقلق والتوتر في حياته اليومية .

---

[1] قال العراقي في تخريجه على أحاديث الاحياء: ذكره صاحب الفردوس من حديث علي بن أبي طالب، ولم يذكره ولده في مسنده ٤/٣٢٨.

## ٥- الخوف من فقد المنصب أو المركز (الوظيفة):

لقد هوّن الإسلام على المسلم الدنيا بأكملها، مالاً وزينة ووظيفة ورئاسة وأولاداً وعشيرة وكل ما فيها، بل إن الدنيا كلها ملعونة وكل ما فيها ملعون، إلا ذكر الله سبحانه وتعالى. روى المستورد بن شداد قال: كنت مع الركب الذي وقفوا مع رسول الله ﷺ على السخلة الميتة، فقال رسول الله ﷺ: أترون هذه هانت على أهلها حتى ألقوها، قالوا: من هوانها ألقوها يا رسول الله، قال: فلدنيا أهون على الله من هذه على أهلها»[1]، وفي حديث آخر قال رسول الله ﷺ: «لو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة ما سقى كافراً منها شربة ماء»[2]. فإذا كانت الدنيا ملعونة بكل ما فيها، وهي لا تعدل عند الله جناح بعوضة، فكيف إذا ذهب منها جزء من أجزائها أو ثلمة صغيرة جداً منها: رئاسة أو منصباً أو قيادة أو مركزاً أو وظيفة؟ فهي عند المؤمن فرحة كبيرة لأن هذا المنصب أو المركز مسؤولية رعوية كبيرة، يتحمل وزرها إذا لم يحسنها ويعدل فيها ويعطي كل ذي حق حقه.

فالخليفة عمر بن الخطاب يخشى أن يحاسبه الله، عندما وُلّيَّ أمر الخلافة، على دابة تعثر في أرض الفرات: لماذا لم تسو لها الطريق يا عمر؟

من ناحية أخرى فإن الله سبحانه وتعالى هو مالك الملك، يؤتيه من يشاء وينزعه عمن يشاء، وهو الخافض والرافع والمُعزّ والمُذلّ، وهو يُصرِّف ملكه كيف يشاء ومتى شاء. وما على العبد المخلوقَ المملوَك إلا الطاعة والإنابة وحسن الظن بربه لأن العبد لا يعرف ما يريده الله فيه ﴿ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء﴾ (الأعراف: ١٨٨).

---

[1] الترمذي، الجامع الصحيح، كتاب الزهد (٣٧)، باب (١٧)، حديث رقم: ٢٣٢١، ٤/٥٦٠. قال الترمذي: حديث المستورد حديث حسن.

[2] الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة، حديث رقم: ٦٨٦، ٢/٣٠٦.

ومن هنا فإن أبواباً للخير ربما تكون قد فتحت له بعزله عن وظيفته أو مركزه ﴿فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعلَ الله فيه خيراً كثيراً﴾ (النساء: ١٩)، ﴿وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خيرلكم﴾ (البقرة: ٢١٦).

أبواب مُشرَّعة من الأمل والتفاؤل والاستبشار بالخير وعدم الالتفات إلى الوراء والماضي ﴿لكي لا تأسوا على ما فاتكم﴾ (الحديد: ٢٢)، واعتبار أن كل ما يكتبه الله سبحانه وتعالى لا بد كائن، وما أجمل المقطع الذي اعتاد بعض صوفية بغداد ترديده، وهم يضربون الدفوف ويتواجدون منشدين: «كل ما يكتبه المحبوب محبوب».

## ٦- الخوف من الخطيئة والشعور بالذنب:

وقد أفرد لهذه الفقرة عنوان كامل سبق الفقرة هذه، فلقد حرر الإسلام الفرد من أي شعور بالذنب، ولم يُحمّله وزر غيره، وفتح له أبواب التوبة على مصاريعها فخفف عنه مصدراً من أكبر المصادر المولدة للضغوط النفسية والذرائع المؤدية إلى الأمراض النفسية.

وما أبدع قول الإمام علي رضي الله عنه لرجل أخرجه الخوف إلى القنوط لكثرة ذنوبه «يا هذا، يأسك من الله أعظم من ذنوبك».

هذه بعض المداخل الرئيسة التي يمكن أن تلج بالإنسان إلى ردهة الأمراض النفسية التي يمكن أن تعصف بالإنسان: عقلاً وقلباً وصحة وسلوكاً وفكراً. فتجعل حياته شاقة عسرة مضنية وتحيل أيامه إلى شقاء دائم قد تؤدي به -إذا اشتد عليه المرض- إلى التخلص من حياته بالانتحار.

* فالإسلام بداية انطلاق الفرد إلى الصحة النفسية صاعداً الدرجة الأولى في سلّمها، وهي درجة أو مرحلة (انشراح الصدر): ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يَصّعد في السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون﴾ (الأنعام: ١٢٥) والتعبير عن الذين لا تنشرح صدورهم للإسلام يصف

فيهم منتهى الضيق والمرض النفسي ﴿ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا﴾ (طه : ١٢٤).

* فإذا ما انشرح صدر الإنسان للاسلام بقوله : (أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله)، وانتقل من مرحلة (ضيق الصدر) إلى مرحلة (انشراح الصدر)، فإنه يتدرج سمواً إلى حالة أخرى، تأخذه من (النطق باللسان) إلى حالة (الاعتقاد بالقلب) أو من الإسلام إلى الإيمان بالغيب أو ما نسميه بحالة الإيمان ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾ (الحجرات : ١٤) ثم يُعرّف القرآن للأعراب مفهوم الإيمان ﴿إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا﴾ (الحجرات : ١٥).

* والإيمان درجات، يزيد وينقص، ويتعالى ويسمو بالمسلم إلى أعلى درجات اليقين والاطمئنان حتّى يصل إلى مرحلة اليقين المطلق والتوكل والرضا المطلق بكل ما يكتبه رب العزة عليه ﴿وأفوّض أمري إلى الله إن الله بصير بالعباد﴾ (غافر : ٤٤)، ﴿قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين، لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين﴾ (الأنعام : ١٦٢, ١٦٣).

* وعندما يتدرج الإنسان من انشراح الصدر إلى الإيمان بالغيب من غير ريب، إلى التسليم واليقين المطلق، فإن الدنيا لا يمكن أن تشغله بعد ذلك بأي شيء من زخرفها أو زينتها أو لهوها أو لعبها أو غرورها، ولا بمصائبها أو ابتلاءاتها أو كوارثها، لا بفقد عزيز ولا مال ولا منصب ولا عقار. وبذلك يتفرغ لعبادة خالقة بعين مبصرة وبصيرة ثاقبة ﴿قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني﴾ (يوسف : ١٠٨).

* ومتى ما أحس الإنسان بخطر الانزلاق عن هذه السبيل المبصرة، أو الانحراف والحيود عنها، هرع إلى القرآن الكريم يطمئن به ويتداوى بهديه

﴿ونُنزّل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين﴾ (الإسراء: ٨٢)، ﴿الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾ (الرعد: ٢٨).

*****

إن الصحة النفسية، مفهوماً وممارسة، لا يمكن أن تصل بالإنسان إلى مثل هذه الحالة اليقينية المطمئنة عن أي طريق آخر -غير طريق الإيمان- مهما كان متسماً بالعلمية والموضوعية؛ لأن الصحة النفسية إنما تنبعث من داخل الإنسان وشعوره ومعتقده، قبل أي تأثير آخر من خارجه.

وبذلك يمكن للمؤمن أن يضع ويرسي خطوط دفاع قوية جداً تُسوِّره، وتحيط به، وتحفظه من الانزلاق إلى الدنيا، لأي باب من أبوابها المؤدية إلى حبها -أي الدنيا- والتعلق بها ثم الخوف عليها والقلق بشأنها (ضغوط نفسية) لتنزلق به ثانية إلى سوء الصحة النفسية والمرض النفسي.

*****

## رابعاً: المنهج الإسلامي لتربية النفس وتقويمها.

إن كل ما ذكر في الفقرتين السابقتين إنما كان تمهيداً إلى الفقرة الحالية؛ لأنها البداية الصحيحة لتربية الفرد وتقويمه ورسم مسيرته المستقيمة في حياته ﴿فاستقم كما أمرت ومن تاب معك﴾ (هود: ١١٢). ولم يخرج العلماء المسلمون، في تربيتهم للنفس الإنسانية على المنهج الإسلامي، الذي يعمل على تربية النفس وتزكيتها والسمو بها عن رذائل الدنيا وزينتها، عن منطلقات أساس لم يحيدوا عنها، ملخصها أن الدنيا لعب ولهو وأن وظيفة الإنسان فيها إنما هي لإعمار هذه الأرض التي استخلفه الله فيها، وأنه -أي الإنسان- سيحاسب على كل صغيرة وكبيرة فيها. قال رسول الله ﷺ: «لا تزول قدم ابن آدم يوم القيامة من عند ربه حتى يُسأل عن خمس: عن عمره فيم أفناه، وعن

شبابه فيم أبلاه، وعن ماله من أين أكتسبه وفيم أنفقه وماذا عمل فيما علم»[1] وأنه في هذه الدنيا عابر سبيل من العاجلة إلى الآجلة : دار البقاء والخلود.

ولقد ركزّ العلماء المسلمون، في تربيتهم للنفس، على تنمية واستخدام الإرادة أولاً ﴿قد أفلح من زكاها، وقد خاب من دساها﴾ (الشمس: ٩، ١٠)، والضمير يعود أولاً وآخراً بالفلاح أو بالخيبة على الفرد ذاته، وعلى تكوين العادات ثانياً، وبالطبع فإن المقصود بالعادات هنا هي العادات الحسنة التي تفضي إلى مكارم الأخلاق ومحاسنها.

ولا شك فإن جميع العلماء المسلمين قد أقروا بالحاجات الطبيعية والجبلية الشهوية والغضبية فيه، لذلك فإنهم، ومع اعترافهم بهذه الجبلة، يسعون لتزكيتها والسمو بها نحو منازل أعلى ودرجات أرفع، حيث وضعوه بين القاعدة الأرضية البهيمية والسقف الملائكي الطاهر، ليعمل على تحديد موقعه وتصحيحه بمجاهدة النفس ورياضتها ومغالبة هواها.

* **فابن القيم** (الفوائد) ينظر إلى تكوين العادات عند الإنسان من خلال خمس مراحل:

١- إن الإنسان معرض لدافع (الخطرة) أو (الفكرة) : فلتعملْ على دفعها.

٢- فإن لم تفعل صارت (شهوة) : فحاربْها.

٣- فإن لم تفعل صارت (عزيمة) وهمة : فدافعْها.

٤- فإن لم تدافعها صارت (فعْلاً) - أي سلوكاً- : فتداركه.

٥- فإن لم تتداركه بضده صار (عادة)، وحينها يصعب على الفرد الانتقال عنها.

---

[1] الترمذي، الجامع الصحيح، كتاب القيامة (٣٨)، باب (١)، حديث رقم: ٢٤١٦، ٥٢٧/٤.

فصلاح هذه المراتب -عند ابن القيم- بصلاحِ الخواطر والأفكار وفسادها بفسادها. فهو يقول :

" واعلم أن مبدأ كل علم نظري وعمل اختياري هو الخواطر والأفكار، وهي توجب التصورات التي تدعو إلى الإرادات، وهي تقتضي وقوع الفعل. وكثرة تكرار الفعل تؤدي إلى العادة، فصلاح هذه المراتب بصلاح الخواطر والأفكار وفسادها بفسادها " .

- من باب آخر يرى ابن القيم (طريق الهجرتين) أن خضوع الفرد للشهوة يتم إما :
  - بسبب الجهل بمترتباتها .
  - أو بسبب ضعف عن مقاومتها

ويقارن بين مرتبتين وهما : النفس الأمارة والنفس المطمئنة؛ فالأمارة هي التي تستجيب لدواعي الشهوة، والمطمئنة لا تجد الشهوة إليها سبيلاً .

- ثم يبين في (روضة المحبين) الطريقة التي يمكن أن يدفع بها الإنسان هواه، والهوى عند ابن القيم ميل جبلّي، وذلك عن طريق العزيمة والصبر وقوة النفس وإدراك عاقبة طاعة الهَوَى وعاقبة كف الهوى وإيثار لذة العفة على لذة المعصية .

- وكما أوردنا عن ابن القيم في أول الحديث عن تدرج الخواطر إلى العادات، فإنه يرى في (تحفة الودود) أن هناك ربطاً بين الاتجاه والفعل (أي السلوك) من خلال خطوات ثلاث متلاحقة :
  ١- الخطرات : استدلال يحتمل الصحة أوالخطأ، أوحكم على شيء ما
  ٢- اللقطات : التعبير عن الحكم السابق الوصول إليه .
  ٣- الخطوات : التصرف في ضوء كل من الحكم والتعبير السابقين .

والتعبير أعلاه دقيق جداً للربط بين الاتجاهات (Attitudes) والسلوكيات الناجمة عنها .

- وأخيراً يتحدث ابن القيم عن العادات السيئة محذراً بقوله " «فلا يزال العبد يرتكب الذنب حتى يهون عليه ويصغر قلبه ويصير له عادة فلا يستقبح من نفسه رؤية الناس ولا كلامهم فيه» .

وهنا يمكن أن نرى أن الحالة التي يصفها ابن القيم، هي الحالة التي تسبق وصول الفرد إلى المرض والانحراف النفسي المسمى (Psychopath)، وهو نوع من الاضطراب العقلي منه الإدمان على الجنوح أو الجريمة وتكرارها، رغم ايقاع العقوبة المتكررة عليه كما نعرفها في الوقت الحاضر.

* وعلى ذكر الخوف من الإدمان على العادة السيئة ووجوب تطهير النفس منها مبكراً، يقول **عبد الله بن وهب القرشي** (ترتيب المدارك للقاضي عياض) : (جعلت على نفسي كلما اغتبت انساناً صيام يوم، فهان علي، فجعلت عليها كلما اغتبت انساناً صدقة درهم، فثقل علي، وتركت الغيبة).

* وفي (إحياء علوم الدين) يُرجع **الغزالي** حسن الخلق إلى اعتدال قوة العقل وكمال الحكمة واعتدال قوة الغضب والشهوة.

أما كيف يحصل مثل هذا الاعتدال فهو يراه على سبيلين :
- أولهما بجود إلهي وكمال نظري.
- وثانيهما اكتساب هذه الأخلاق بالمجاهدة.

ثم يركز الغزالي على المجاهدة والرياضة والترويض للنفس والتعامل معها بالضديات. فهو يرى مثلاً أن كسر شهوة البطن تكون بتعويد النفس على الجوع.

ويعرف الغزالي المجاهدة (ميزان العمل) بأنها معالجة النفس بتزكيتها لتفضي إلى الفلاح، ومعرفة النفس هي ملاك الأمر كله، لأن العقل والبصيرة هما وسيلة إدراك النفس، كما أن هذه النفس الإنسانية من الأمور الإلهية، أما الجسم فهو مُدرك البصر.

ثم يدرج الغزالي طرق المجاهدة للسبيل إلى الفلاح (المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى) وهو سبيل قطع عقبة العوارض :

- توكل على الله .
- تفويض إلى الله (طمأنينة القلب)
- الصبر عند نزول الشدائد
- الرضا عند نزول القضاء .

* ويُسطّر **ابن عربي** (تهذيب الأخلاق) الوصايا ، التي يمكن بها للفرد أن يسلم من الهوى والشهوة ليتصف بالصفات والأخلاق الحسنة ، واصفاً الإنسان التام (أي المثال) بمنهج تربوي مثالي ، من خلال امتلاكه لسبع خصال :

١- متفقداً لجميع أخلاقه متيقظاً لجميع معايبه .
٢- يستهين بالمال ويحتقره .
٣- يجعل لشهواته ولذاته قانوناً (يقصدبه الاعتدال مع تجنب الإسراف والإفراط) .
٤- يشعر نفسه بأن الغضب من منزلة البهائم والسباع .
٥- أن يعوِّد نفسه على محبة الناس .
٦- أن يجعل همته فعل الخير مع جميع الناس .
٧- يعتقد أن ليس شيء من العيوب والقبائح خافياً على الناس .

* أما **أبو القاسم الراغب الأصبهاني** (الذريعة إلى أحكام الشريعة) فيرى أن اكتساب الخلق المحمود يكون بطهارة النفس ، والتي تتم بإصلاح قوة الفكر والشهوة والحمية والتي تؤدي بدورها إلى العدالة والإحسان .

أما مصادر الأخلاق عنده فهي تتأتى من طريقين معاً : التدريب والفطرة . ويمكن للإنسان أن يرتقي سلم الخلق المحمود (ارتقاء الإنسان في الخيرات) بأربع درجات هي :

١- هجر الاثام . ٢- إتيان العبادات .
٣- مجاهدة الهوى . ٤- الرضا بقضاء الله .

وبالمقابل فإنه ينحدر عن الفضائل بأربع درجات كذلك هي : الكسل، الغباوة، الوقاحة ثم الانهماك في الباطل .

* ويركز **ابن حزم الأندلسي** (طوق الحمامة) على (الحب) وأثره في تربية النفوس وتغيير طباع المحب التي قد تتسم بالشراسة والطباع القوية إلى شخصية طائعة لينة مستسلمة .

* أما **الشيرازي** (الطب الروحاني) فيرى أن تربية النفس وسموها عن الرذائل يكون عن طريق استعمال الأضداد، لأن الضد يقمع بالضد الآخر .

ويعطي الشيرازي ثلاث وصايا بهذا الأمر :

- تعهد النفس أبدا لمراعاة الأخلاق الفاضلة .
- المواظبة على الوظائف العملية والعلمية .
- مجالسة الأبرار ومجانبة الفجار .

* ويتدرج **أبو حيان التوحيدي** (في رسائله الثلاث) بالحياة، ويعطي لها عشر منازل متدرجة في بناء تراكمي، تبدأ أولاً بحياة التدين أو السكينة لتنتهي بحياة الكمال الأول (المرتبة السادسة) وهو مدرج تربوي للسمو بالنفس الإنسانية تدريجاً وتباعاً :

- فالمرتبة الأولى : هي حياة التدين والسكينة .
- والمرتبة الثانية : حياة الخلق والسجية .
- والمرتبة الثالثة : حياة العمل والكدح .
- والمرتبة الرابعة : حياة العلم والبصيرة .
- والمرتبة الخامسة : حياة الحس والحركة .
- والمرتبة السادسة : حياة الكمال الأول .

- والمرتبة السابعة : حياة الظن والتوهم.
- والمرتبة الثامنة : حياة الكمال الثاني.
- والمرتبة التاسعة : حياة الملائكة.
- والمرتبة العاشرة : إن الله عز وجل حي.

* ويرى **ابن الجزار القيرواني** (سياسة الصبيان وتدبيرهم) أن التأديب ينقل الطفل من الطبع المذموم إلى الطبع المحمود، إذا كان ذلك في الصغر، وقبل أن يعتاد الصبي الأشياء المذمومة ويصعب عليه مفارقتها (أي أن تكون عادة سيئة عنده).

وهو يرى كذلك أن العادة صنو للطبيعة، فإن كانت الطبيعة جيدة، وتم تعويد الطفل الأخلاق الحميدة، فإن الخصال المحمودة لا تفارقه لاكتسابه اياها من جهتين (أي البيئة والوراثة في مفهومنا المعاصر).

كما يعطي القيرواني أساليب متعددة للتأديب : كالمدح والذم والضرب والترغيب والترهيب.

* ويأتي **التراث الصوفي** ليقدم نموذجاً آخر من نماذج المنهج الإسلامي لتربية النفس والشخصية الإنسانية وإعدادها لما خلقت له ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ (الذاريات : ٥٦)، وذلك عن طريق روحاني يحاول بناء النفس على وفق تساميها وعلوها للاقتراب من الله عن طريق المحبة والزهد والعبادة.

- أما كيف يتدرج الإنسان (في التراث الصوفي) ويرقى بالنفس إلى الله سبحانه وتعالى، فإنه يمكن السمو بها من خلال ست (مراحل) أو (مقامات) هي :

١. مقام الورع : وفيه اجتناب الحرام وحمل النفس على التعفف من كل ما فيه شبهة.
٢. مقام الزهد : عندما تفقد الدنيا كل قيمة لها في عينيه.

٣. مقام الفقر : عندما يرفض التملك والاكتفاء بالضروري مما يحفظ بدنه ويستر عورته.
٤. مقام الصبر : ومنه احتمال كل ما يناله من محن من غير شكوى.
٥. مقام التوكل : حيث لا يتمنى عنده شيئاً ولا يرجو شيئاً، فالله هو الولي يكل أمره كله إليه.
٦. مقام الرضا : وفيه يتم قبول كل ما يأتيه من الله باطمئنان، والنوازل فيه من ضرورات تطهير النفس وصدق السفر إلى الله.

- ومن (المقامات) إلى (الحالات) عند الصوفي، وهي عشر تباعاً: حال مراقبة النفس، حال القرب، حال المحبة، حال الخوف، حال الرجاء، حال الشوق، حال الأنس، حال الاطمئنان، حال المشاهدة، وأخيراً حال اليقين.

- فإذا بلغ الصوفي رتبة اليقين فقد وقف على عتبة (الوَجد)، الذي هو (بدء النشوة) في نفس الصوفي لاقترابه من الله، فتنصرف حواسه عما حوله إلى التأمل في الله الواحد، ويدخل على القلب، من أجل ذلك، غبطة واسعة.

- وبعد بلوغه مرحلة (الوَجد) يصعد الصوفي إلى كمال المراتب، فيدخل في مرحلة (الفناء)؛ حيث يتوقف عندها شعور المتصوف بما حوله وتتعطل حواسه الظاهرة، فلا يدرك في خارج نفسه شيئاً.

- ومنهم من يتوسع إلى مرحلة (فناء الفناء)، حيث ينسى فيها الصوفي أنه يفنى، لأنه يفقد كل حس حينها تماماً : «يُفقد المخلوق، ويوجد الخالق، ويحصل البقاء».

- ومتى ما بلغ المتصوف مرتبة (الفناء) أو (الاتحاد) يصير (شبحاً) قائماً بين يدي الله ليس بينهما ثالث. تجري عليه تصاريف تدبيره، في مجاري أحكام قدرته، في لجج بحار توحيده، بالفناء عن نفسه وعن دعوة الحق له

وعن استجابته له بحقائق وجوده ووحدانيته، في حقيقة قربه بذهاب حسه وحركته، لقيام الحق فيما أراده منه. والعلم في ذلك أنه رجع العبد إلى أوله: أن يكون كما كان، إذ كان قبل أن يكون (**الجنيد البغدادي**).

- وفي مقابل (الفناء) هناك (الحلول)، وخير من يعبر عن (الحلول) **أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج** (المتوفي عام ٣٠٩ للهجرة) بأبيات من الشعر:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا      نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته      وإذا أبصرته أبصرتنا
روحه روحي وروحي روحه      من رأى روحين حلا بدنا؟

- وخلاصة المنهج الصوفي (كما يعبر عنه **فروخ** / ١٩٧٥) في تربية النفس وصحتها هو «تعليق النفس بالقلب، وإسقاط الفعل من عناصر بنيويته».

وقبل مغادرة الفقرة هذه، لا بد من تحديد مفهومين (كما يراهما التراث الإسلامي) يتعلقان تعلقاً مباشراً بتربية النفس والشخصية الإنسانية وسلوكها، وهما مفهوم العادة ومفهوم الإرادة عند العلماء المسلمين: فالأولى ترسم في شخصية الإنسان سلوكاً يتميز بالثبات النسبي، والثانية تعطي صورة تحكم الإنسان بسلوكه وسيطرته عليه. وفيما يأتي نظرة خاطفة لما يراه العلماء المسلمون في كل من هذين المفهومين:

### ٤/ ١: العادات.

* يعرف **ابن سينا** العادة (رسالة العهد) بأنها عبارة عن تكرار فعل الشيء الواحد مراراً كثيرة زماناً طويلاً في أوقات متقاربة، والتعريف يطابق التعبير المعاصر لها.

  وهو يدخل ثلاثة عناصر أو متغيرات في تكوين العادات وهي (التكرار، سرعة التكرار، زمن التكرار) وهي نظرة ذكية جداً وعلمية وحديثة.

- وفي (الإشارات والتنبيهات) يقطع ابن سينا بحتمية علاقة تكوين العادات بقوى النفس فيقول : "وإذا أحسست (بشيء من أعضائك) شيئاً أو تخيلت أو اشتهيت أو غضبت، ألقَتْ العلاقة التي بين النفس وبين فروعها (القوة الغضبية والشهوية) هيأة فيه، حتى تفعل بالتكرر، إذعاناً ما، بل عادة وخلقاً يتمكنان من النفس.

* أما **ابن مسكويه** فإنه يعرف العادة (تهذيب الأخلاق) بأنها حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير مكر ولا روية.

* **والغزالي** (إحياء علوم الدين) يعرف العادة بأنها حالة نفسية، تظهر في القلب ويفيض أثرها على الجوارح، وتتطلب القيام بعمل، أو تصدر عنها أعمال دون تكلف أو روية أو فكر. وتبدأ بتكلف الأفعال الصادرة عنها ابتداء لتصير طبعاً انتهاء.

* ويرى **الذهبي** (الطب النبوي) أن العادة طبيعة ثانية (أي طبع آخر) للإنسان مشيراً إلى قوتها وقوة فعلها في الإنسان.

* أما **ابن حزم** (الفصل في الملل والنحل) فإنه يعتقد أن انتزاع العادة يشتد، إلا أنه غير ممتنع، بخلاف إزالة الطبيعة التي لا سبيل إليها (أي أنه يعتبر العادة تطبعاً لا طبعاً). وهو بهذا يسهل الأمر أكثر من الذهبي.

* وأخيراً يصف **أبو بكر المرادي الحضرمي** (الإشارة في تدبير الإمارة) العادة بأنها طبيعة تسهل الأمور الصعبة وتصعب الأمور السهلة. والعادة السوء إذا استحكمت تكون كالطبع الرديء في الثوب الجيد إذا أصابه الوسخ، وربما سهل إزالة الوسخ.

- ويرى الحضرمي أن تحرر الإنسان من سوء العادة يمكن أن يكون على وجهين:

١- التدريب على العادة الجميلة قبل اتخاذ القبيحة في سن الحداثة، وإن كان في السن بقية والعادة السوء غير مستحكمة، فهنا يرجى الصلاح بالانتقال عنها بالتدريج.

٢- أن يروض المرء نفسه عليها ولو نزلت به.

وإذا ما نظرنا إلى التعاريف أعلاه، نجد أن الغزالي وابن مسكويه يذهبان في تعريفهما للعادات إلى وصف (الأعمال الانعكاسية) أو (اللاإرادية)، وخاصة عند ابن مسكويه، أكثر من وصف العادات. ولو أن الغزالي قد جمع بينهما آناً واحداً.

وعلم النفس الحديث يفرق تماماً بين هذين النمطين (الأفعال الانعكاسية والعادات). لذلك يبقى تعريف ابن سينا للعادة تعريفاً دقيقاً وعلمياً لا يكتنفه الغموض أولاً، ولا يتداخل مع غيره من المصطلحات ثانياً.

ومصطلح (العادة) وتعريفها، ومعرفة سبل تكوينها وتنميتها أو تعزيزها واطفائها، من أساسيات التربية الحديثة وتكوين وصقل الشخصية وتهذيبها واعدادها. وعلم النفس الحديث يضع مرتكزات لتكوين العادات.وهي: الدافع، التكرار والتربية.

## ٤/ ٢: الإرادة.

أما الإرادة، وهي امتلاك القدرة على الفعل أو تحويل القرار إلى فعل، فهي أحد المرتكزات الأساس المكونة للشخصية الإنسانية بمفهوم علم النفس الحديث. حيث يراها مجمل أو محصلة نتاج أنشطة ووظائف نفسية عديدة، والشخصية الإنسانية إنما تطبع بطابع إرادتها.

ولننظر فيما كتبه العلماء المسلمون في الإرادة:

* فالجنيد **البغدادي** (دواء الأرواح) يرى بأن الإنسان يعتقد الشيء أولاً، ثم يعزم عليه ثانياً، ثم يريده ثالثاً.

* ويرى **الفارابي** (آراء أهل المدينة الفاضلة) أن الإرادة عند الإنسان تتكون من اجتماع القوة النزوعية والعقل الإنساني (أي هي ميل أولاً واتخاذ قرار عقلي بشأنه ثانياً).

* ويعتقد **الغزالي** (إحياء علوم الدين)، وبنظرة صوفية، أن الإرادة سلوك في طريق الله، وهي ما ينبعث عن المعرفة ويُسخر بالقدرة (الباعث المحرك للأعضاء على مقتضى حكم العقل).

ويربط الغزالي بين الإرادة والطبع ونوع النفس أو نمط الشخصية الإنسانية، ويرى أن الناس على ثلاثة أنواع:

١- نوع تتطبع أعمالهم الإرادية بطابع التهور وعدم ضبط النفس لسيطرة الغريزة عليهم (أي مسلوب الإرادة) وهذا النمط يعبر عن (النفس الأمارة).

٢- ونوع تصطبغ أعمالهم بالضبط وتحكم الإرادة مع ارتباطها بالمثل العليا (أي نفس تملك ناصية إرادتها) وهذا النمط يعبر عن (النفس المطمئنة).

٣- ونوع ثالث متردد تتأرجح عزائمهم بين السبيلين (أي وجود إرادة مع عدم وجود قدرة كافية للتحكم المتمكن منها) وهذا النمط يعبر عن (النفس اللوامة).

* ويرى **ابن رشد** (تهافت التهافت) إن الإرادة طلب الشيء أو شوق الفاعل إلى الفعل، إذا فعله كف الشوق وحصل المراد.

* ويعبر **عبد الكريم بن هوازن القشيري** (الرسالة القشيرية) عن فكر صوفي آخر (بعد الجنيد والغزالي) في موضوع الإرادة حيث يعتبرها: ترك ما عليه العادة وهي ابتداء الكد وترك الراحة (بدء السالكين).

وعند النظر في التعاريف أعلاه نجد التفاوت في الزواية التي نظر كل منهم خلالها إلى مفهوم أو مصطلح (الإرادة): فمنهم من نظر إليه من زاوية الفعل (كالجنيد البغدادي)، ومنهم من نظر إليه من زاوية التكوين (كالفارابي)، ومنهم من نظر إليها من زاوية السمو والتعالي (كالغزالي والقشيري).

ومهما كانت زاوية النظر إلى الإرادة، فإن تحديدها لم يكتنفه الغموض كثيراً، ولكن ساده التشعب والتفاوت.

**وأخيراً:**

وبعد هذا الاستطراد في مفهوم الصحة النفسية فإنه يمكن الوصول إلى أساسيات مفهوم الصحة النفسية في التراث الإسلامي أو عند العلماء المسلمين محددة في الاتجاهات الآتية :

١- إن مفهوم الصحة النفسية في الإسلام هو مفهوم البعد والقرب من الله سواء اعتقاداً منه مكاشفة، أو في الائتمار بأوامره والانتهاء عن نواهيه.

أي أن (التكيف) أو (التوازن) أو (التوافق) الذي تعرفه الصحة النفسية المعاصرة وتركز عليه إنما يكون، في التراث الإسلامي، مع الله وليس مع المجتمع، كما هو التعريف الحديث. فالمجتمع قد ينحرف بأكمله فيصبح حينها (الانحراف) هو (السواء) والتكيف مع هذا الانحراف هو التوافق وهو الصحة النفسية.

فلو نظرنا في القانون الأمريكي الجديد (١٩٩٤)، الذي أباح (اللواط) في القوات المسلحة الأمريكية (كان في القوات البحرية فقط)، فإن (الشاذ) جنسياً أصبح (سوياً) أمام القانون والمجتمع معاً. وكثيرة جداً هي الأمثلة التي يمكن أن تضرب في هذا الباب سواء في المجتمع الأمريكي أو الأوروبي أو الوثني الآسيوي والأفريقي. وبالتالي فإن معايير الصحة النفسية الإسلامية مشتقة من خلال تكيف وتوافق الفرد مع منهج الله.

وربما يوجز بيت شعر ينسب لرابعة العدوية كل ما أريد قوله :

فَلَيتَ الذي بيني وبينك عامر     وبيني وبين العالمين خراب.

ومن هنا فإن مفهوم السواء واللاسواء، كمحددات للصحة النفسية والمرض النفسي، يختلف مفهومها كلية بين المنظور الإسلامي والمنظور النفسي المعاصر.

٢- إن الاعتراف بالواقعية الطبيعية الجسمية للفرد، وربطها بقوة التعفف والعلو والسمو عنها، بحسب الحاجة والظرف والعمر والحالة، ومحاولة إخضاع هوى النفس والسيطرة عليه والتحكم فيه وتوجيهه الوجهة المطلوبة، دون تطرف وتنطع وغلو، يجعل من الإنسان متدرجاً نشطاً على فاعليات رياضة النفس ومجاهدتها والتغلب عليها والفرح بمغالبتها والزهو بالفوز عليها، وهذا تدرج إيجابي بَنّاء في شخصية الفرد وفي صحته النفسية على حد سواء.

٣- إن المنهج الإسلامي قد حرر المسلم من خطيئة آدم عليه السلام وأخطاء بني آدم جميعاً، فلا يتحمل غير وزر نفسه، ووزره مغفور إذا أدى بصاحبه إلى الندم والتوبة والاستغفار. بل هو مرغوب ومطلوب ومحبب، وإلا لخلق الله غيرنا ليخطئوا ثم يتوبون ويستغفرون فيغفر الله لهم كما في معنى الحديث الشريف[١].

لذلك فإن الشعور بالذنب والنكوص إلى اجترار الخطأ والندم، من غير بوابة أمل ورجاء، يسوق إلى العُقد والأمراض النفسية. والمنهج الإسلامي يفتح باب الأمل والرجاء على مصاريعه مبعداً الفرد عن كل ما يحبط أمله أو يؤجج نار الصراع النفسي بين جنبيه.

٤- وأخيراً، فإن من أساسيات المنهج الإسلامي للصحة النفسية كذلك هو أنه منهج وقائي قبل أن يكون علاجياً، وهذه هي آخر صيحة في الصحة النفسية المعاصرة ومنهجيتها.

بل إن فقهاء الأمة قد وضعوا باباً سَمّوه (باب سد الذرائع) أي الوقوف أمام أبواب ليست حراماً في ذاتها، وإنما قد تؤدي إلى الحرام، فحرموا تلك الأبواب أو المنافذ أو المزالق وأوصدوها مخافة الوقوع في الحرام. والمنهج الوقائي أسلم طريق وأقصره في محافظة الفرد على صحة نفسية دائمة ومستقرة.

---

(١) «لولا أنكم تذنبون لخلق الله خلقاً يذنبون، يغفر لهم» صحيح مسلم/ كتاب التوبة/ ٩-٢٧٤٨.

# الباب الرابع

## هل من نظرية أو نظريات للشخصية عند علماء المسلمين؟

- مقدمة

أولاً : الإطار النظري لابن سينا.

ثانياً : الإطار النظري للغزالي.

ثالثاً : خاتمة وتعليق.

*****

# هل من نظرية أو نظريات للشخصية الإنسانية
# في التراث الإسلامي

**مقدمة : نظرية أو نظريات.**

ولنرجع إلى الشخصية الإنسانية بعمومها المطلق وبمجمل محدداتها الوراثية والبيئية والاجتماعية والثقافية والعقلية والوجدانية؛ لنحاول معرفة ما إذا استطاعت ثقافة التراث الإسلامي أن ترسم بعمومها نظرية موحدة نستطيع أن نقول (إسلامية) في الشخصية الإنسانية، أو أن المفكرين المسلمين قد استطاعوا رسم حدود أو معالم إطار نظري عام للشخصية الإنسانية، أو أنهم جميعاً لم يصلوا إلى ما نتعارف عليه اليوم باسم النظرية أو الإطار النظري في مجال الشخصية الإنسانية.

وقبل أن ألج هذه التساؤلات لا بد لي من التحفظ مسبقاً على أساسين:

أولهما : أنّ علم النفس الحديث، ولغاية يومنا هذا، لم يستطع أن يرسم إطاراً نظرياً موحداً لمفهوم الشخصية الإنسانية. وما هو مطروح اليوم في الساحة النفسية، عشرات الإطر النظرية لهذا المفهوم تصل إلى حد التعارض أو التناقض التام بينها في بعض أو كل محدداتها، كما هي الحال بين مدرسة التحليل النفسي والمدرسة السلوكية، عند تنظيرهم للكيفية التي يتم بها اختلاف أو تنميط السلوك الإنساني. وبالتالي فإنه ليس من القصور في شيء إذا لم نستطع أن نخرج بإطار نظري للشخصية الإنسانية في التراث الإسلامي.

ثانيهما : أننا لا نريد أن نُطوِّع التراث الإسلامي، الذي عاش وقته ومفاهيمه وواقعه ومتغيرات زمانه التي تختلف كل الاختلاف جذرياً عنها الآن، لمفاهيم حديثة وأطر نفسية معاصرة تطورت على مدى القرون وتغيرت كثيراً جداً، حتى أصبحت بهذا الشكل الذي نراه الآن ونتعامل معه اليوم.

إضافة لذلك فإن الذين كتبوا الأطر النظرية في يومنا هذا هم علماء نفس متخصصون في علم النفس، لهم تجاربهم ومختبراتهم وأدواتهم وثراء مكتباتهم وبحوثهم ومجلاتهم وطرق اتصالهم وتواصلهم مع نظم المعلومات والتقنيات الحديثة المذهلة، والذين كتبوا في التراث الإسلامي إنما هم علماء ومجتهدون وفقهاء وفلاسفة وأطباء وأدباء ومتصوفون، وبالتالي فلا يمكن من الناحية المنطقية إجراء أو عقد المقارنات بين الحالتين.

ومن هذين التحفظين يمكن أن نستهل الحديث عن الإطار النظري أو النظريات التي يمكن استخلاصها من تراثنا الإسلامي في مجال الشخصية الإنسانية.

تنطلق محددات الإطار النظري، لكل علم من العلوم المختلفة في التراث الإسلامي، من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ابتداءً، لا يخرجون عن أصولها ولا متونها ولا عن آياتها البينات، وإنما يختلفون ويجتهدون في جزئياتها وتفاصيلها الثانوية، التي لا تتعارض أساساً مع أصل أو نص. من الناحية الأخرى فإن تأثر المفكرين المسلمين بالفكر الإغريقي لم يكن ثانوياً ولا هامشياً، وإنما كان له تأثير غير قليل في كتابات المسلمين خاصة في كتابات الفلاسفة والأطباء والعلماء منهم. لذلك فإن ما سيعرض بعد قليل سنجد فيه بصمات للفكر الإغريقي، لم تستطع الحقبة الإسلامية الحضارية تجاوزه أو نكرانه كلية.

**وللحقيقة، فإنه يصعب أن نجد ما يمكن أن نسميه نظرية في الشخصية الإنسانية عند العلماء المسلمين بمفهوم الشمولية أو الإحاطة بكل المحددات أولاً، ولا نظرة وحدية تكاملية لهذا المصطلح ثانياً.**

وقد نجد بعض الشمول عند بعض العلماء، والمسلمين، إما في محدد واحد من محددات الشخصية الإنسانية، أو في إطار فيه شيء من الشمول لمجمل محدداتها أو عواملها.

* ففي الجانب الأول، الإطار المحدد لواحد من محددات الشخصية، فقد تعرضنا في الأبواب السابقة إلى إطارين نظريين، كل منهما يخص محدداً واحداً من محددات الشخصية الانسانية :

- فابن **جزار القيرواني** (سياسة الصبيان وتدبيرهم) قد رسم إطاراً نظرياً متكاملاً لتنشئة الطفل وتربيته وتأديبه؛ حيث ابتدأ العناية بالطفل من لحظة ميلاده وقطع سُرَّته وتطهيره، إلى رضاعته وحليب أمه ومرضعته وحليبها وشروط إرضاعه وشروط غذاء المرضعة، ثم عرّج على نوم الطفل وحضنه وتنظيفه وتحميمه وتجليسه وتدريبه على التخطي والمشي، ثم دخل في بكائه وعلاقاته وابتسامته وأمراضه، وانتهى بتربيته وتأديبه وأساليب ذلك التأديب.

- وكذلك **ابن قيم الجوزية** (تحفة الودود في أحكام المولود) فقد قدم إطاراً نظرياً شاملاً في محدد مراحل النمو الإنساني وهو من المحددات الرئيسة للشخصية الانسانية.

حيث ابتدأ بخلق الإنسان وتكوينه، ثم الحمل ومدته ومراحله، ثم الجنين وأطوار خلقه وتخلقه والعوامل المؤثرة فيه، ثم ولادته ونموه وإدراكه السمعي والبصري والعقلي وعلاقة هذا الإدراك بالوراثة أو العوامل الوراثية، ثم الذكاء والقدرات العقلية للإنسان، ثم الطفولة ومتطلباتها، فمرحلة المراهقة وخصائصها وعلاماتها، صعوداً إلى مرحلة الكهولة، فالشيخوخة، فالوفاة.

* أما من ذهب إلى أكثر من محدد واحد أو نظر نظرة شمولية للشخصية الإنسانية فإنني اعتقد أن ابن سينا والغزالي قد ذهبا هذا المذهب بتميز عن الآخرين. ولا شك فإن آراء **ابن سينا والغزالي** موجودة في أسطر هذا الكتاب عند كل محدد من محددات الشخصية الإنسانية. ولا نريد الإعادة والإطالة، ولكنها عندما تجمع وحدها فإنها ستشكل مثل هذا الإطار الشمولي للشخصية الإنسانية.

علماً بأن المصطلح عندهما (أي ابن سينا والغزالي) ليس تحت اسم أو عنوان الشخصية الإنسانية وإنما تحت باب النفس الإنسانية أو الإنسان.

وفيما يأتي عرض توضيحي للهيكل العام (على شكل مخطط يحاول أن يوضح تصورهما للنفس الإنسانية) للإطار النظري لكل منهما مبتعداً عما سبق ذكره تفصيلاً.

## أولاً : الإطار النظري لابن سينا .

يمكن تلخيص الإطار النظري لابن سينا في المحددات الآتية :

١- لقد نظر ابن سينا إلى النفس الإنسانية من حيث قواها أولاً محدداً وظيفة كل قوة من هذه القوى وعلى الشكل الآتي :

١ / ١ : نباتية وأعطاها أو خصص لها وظيفة النمو .

١ / ٢ : حيوانية وأعطاها أو خصص لها وظيفة الإدراك والحركة .

١ / ٣ : إنسانية (ناطقة) وخصص لها الاختيار أو الاستنباط .

٢- ثم فَرَّع ابن سينا قوى النفس الثلاث إلى تفريعات جديدة واضعاً أمام كل تشعب إما وظيفة فرعية أخرى أو إلى صفة أو سمة من سمات الشخصية الإنسانية :

* فقد قسم ابن سينا النباتية إلى :

- غاذية : وظيفتها توريد الغذاء للأعضاء .
- منمية : تزيد في جوهر الأعضاء الأصلية .
- مولدة : تعطي المادة صورة الشيء .

* وقسم الحيوانية إلى :

أ) مدركة ، تتشعب بدورها إلى شعبتين :

١ . قوى تدرك من داخل : خيال ، نفس مفكرة ، نفس وهمية ، ذاكرة (عمليات عقلية) .

٢ . قوى تدرك من خارج (الحواس) .

ب) محركة ، وهي كذلك تتشعب إلى شعبتين :

١- باعثة (نزوع) وتنقسم إما إلى شهوية (إقدام) أو غضبية (إحجام) .

٢- فاعلة مهمتها تحريك العضلات

* ثم قسم الإنسانية الناطقة إلى :

أ) نفس عالمة (قوى نظرية لاكتساب المعرفة) وتتشعب بدورها إلى أربعة أنواع من العقل :

١- عقل هيولاني / فيه استعداد لتقبل المعرفة .

٢- عقل بالملكة/ يعقل الأشياء بالقياس .

٣- عقل بالفعل/ تكون الصور مخزونة فيه فيعقل بلا اكتساب .

٤- عقل مستفاد/ يتمثل في حضور المعقولات فيه .

ب) نفس عاملة : وهي عبارة عن قوى عملية لاستنباط التدابير والصناعات .

والذي ينظر إلى الإطار النظري أعلاه (أو إلى الشكل التوضيحي المقتبس لاحقاً) يجد أن إبداع الشيخ الرئيس في هذا الإطار الذي ميزه عن الآخرين أنه :

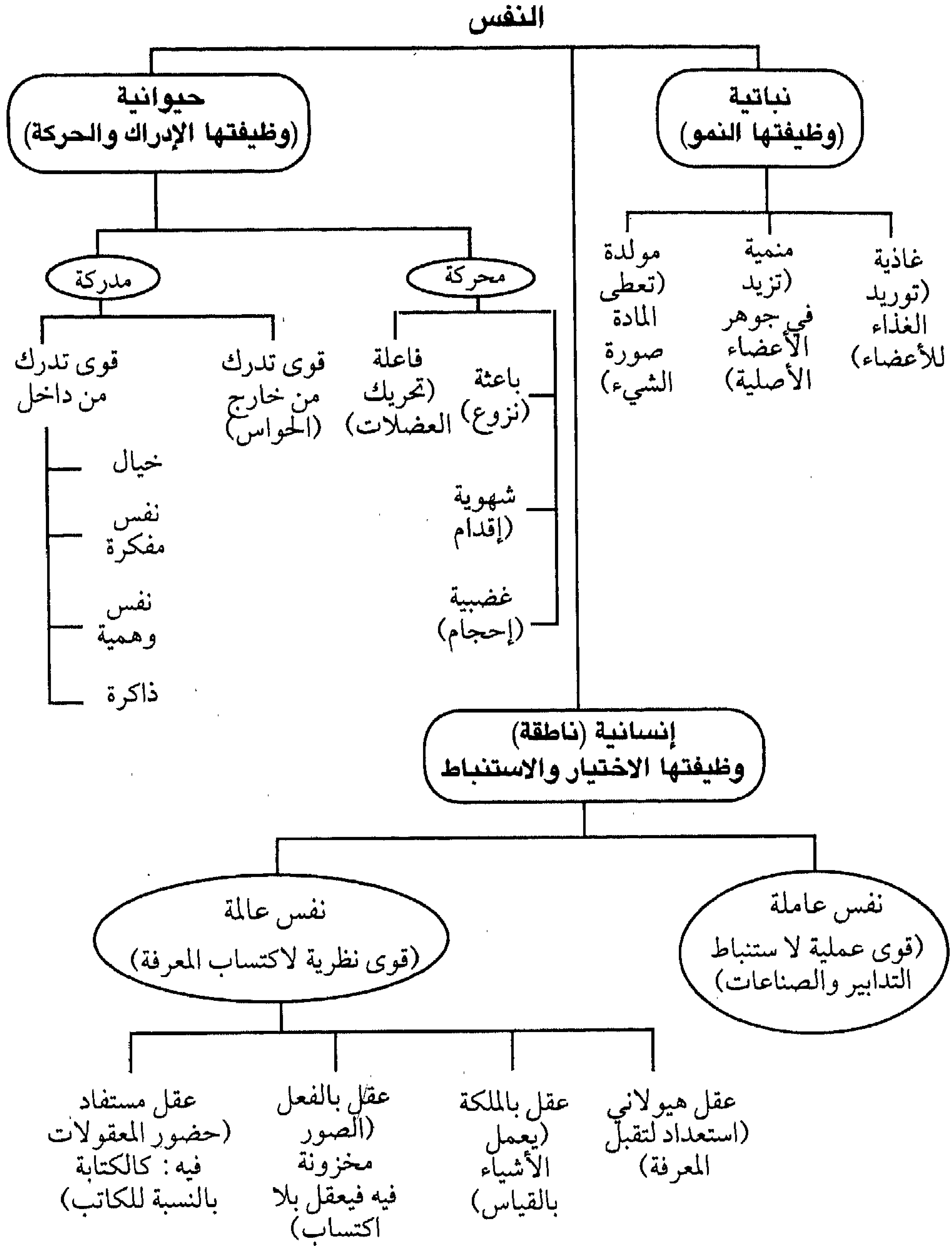
١- لم يقسِّم قوى النفس فقط وإنما اعطاها وظائف خاصة بكل قوة من هذه القوى سواء أكانت رئيسة أم فرعية أو ثانوية .

٢- كما أن هذا الإطار لم يخلط بين الإنسان وغيره من الكائنات ، وإنما كان مقصوراً على النفس الإنسانية ذاتها .

٣- إنه شمل في إطاره النظري كلاً من النمو ثم الإدراك (بشقيه الذهني والحسي) ثم القوى المحركة بشقيها (الدوافع الفطرية والحركات العقلية) ثم التفكير بشقيه العلمي والنظري في آن واحد .

والشكل الآتي يوضح لنا هذا الإطار النظري الأولي للنفس الإنسانية ، وهو مقتبس من دليل الباحثين إلى المفاهيم النفسية في التراث/ الجزء الأول/ ص٦٥٤ ، تحت عنوان نموذج وظائف النفس عند ابن سينا (شكل رقم ١٢) . مع ملاحظة أن هذا الإطار فيه من الشيء غير القليل الذي يرجع بأصله إلى الفلسفة اليونانية ، حتى أن (عرفان عبد الحميد/ ١٩٨٣) يقول عنه (إنه لفَّق نظرية) ، ولكني أعتقد أن فيها من الإضافات والإبداعات ما يمكن أن ننسب إلى ابن سينا إطاراً نظرياً متميزاً .

# نموذج وظائف النفس عند ابن سينا




شكل رقم (١٢)

## ثانياً : الإطار النظري للغزالي

أما الإطار النظري الآخر فهو للإمام الغزالي، وهو إطار يقترب كثيراً من التراث الصوفي. ورغم اختلاف المنشأ والمنطلق عند كل من الشيخ الرئيس وحجّة الإسلام، إلا أن هناك عوامل شبه كثيرة بين الاثنين :

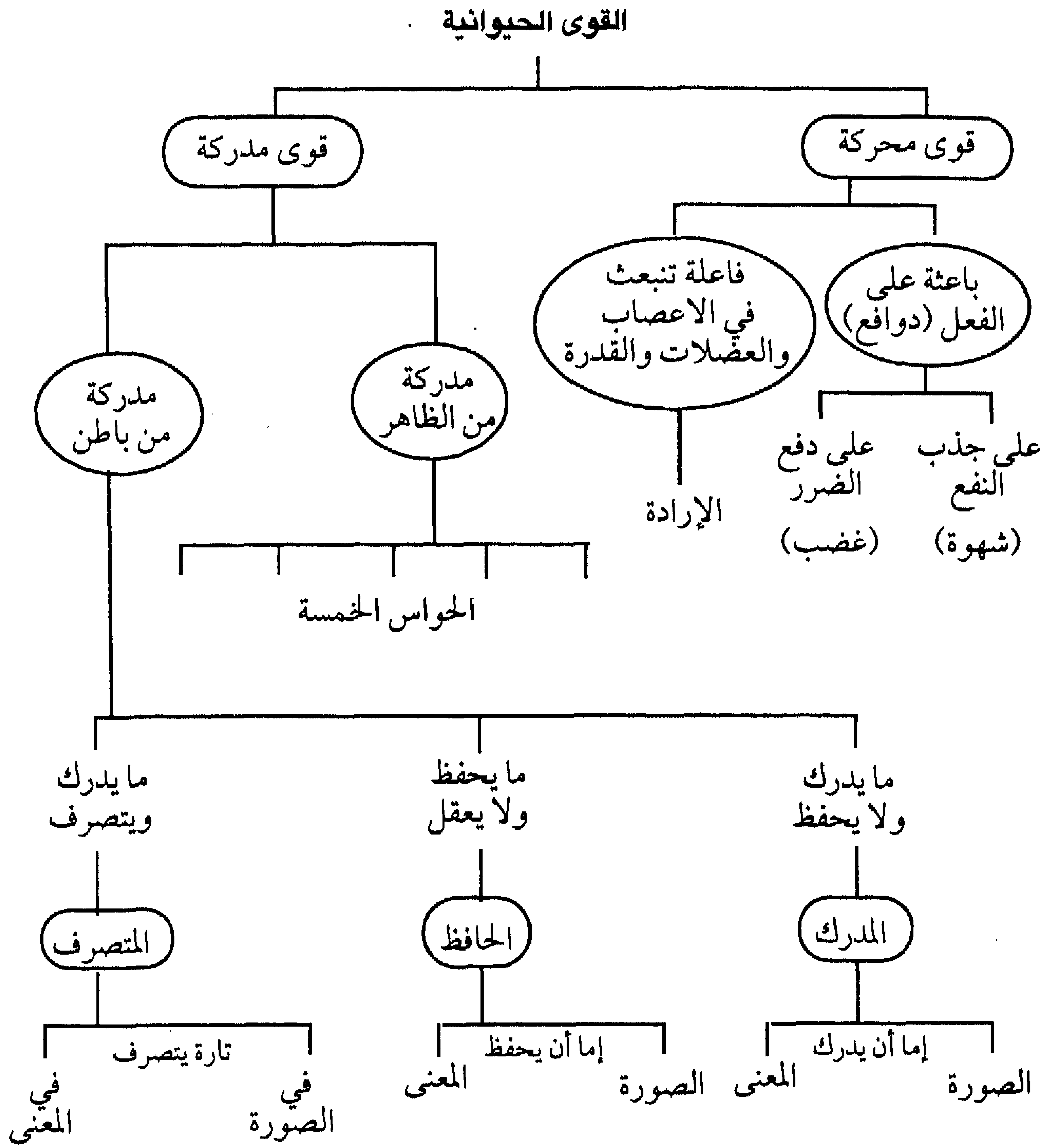
* فالغزالي يفترض وجود نوعين من القوى في الإنسان (بينما افترضها ابن سينا ثلاث قوى) وهما :

- قوى حيوانية : وتنقسم إلى محركة ومدركة كذلك. وتنقسم المحركة كذلك إلى باعثة وفاعلة وتنقسم الباعثة أيضاً إلى قسمين : شهوة (على جذب النفع) وغضب (على دفع الضرر). ويطلق الإرادة من الفاعلة. وما عدا هذه النقطة الأخيرة فإن الوضع يكاد يتشابه تماماً بين الإطارين.
- وقوى إنسانية وهي عالمة وعاملة كذلك (مع تغيير في لفظ الوظائف ظاهراً لا جوهراً).

* إلا أن الغزالي يختلف قليلاً في بعض مسميات القوى المتشعبة عن القوى المدركة ولكن في ذات الإطار والمضمون.
* كما يضيف الغزالي من الناحية الأخرى مراتب الإدراك في التجديد والخواص الإنسانية التي تنشأ من قوى النفس الثلاث (أي الفضائل والرذائل).

والشكل رقم (١٣) يوضح لنا المخطط الثاني للإطار النظري الذي يتصوره الإمام الغزالي للنفس الإنسانية.

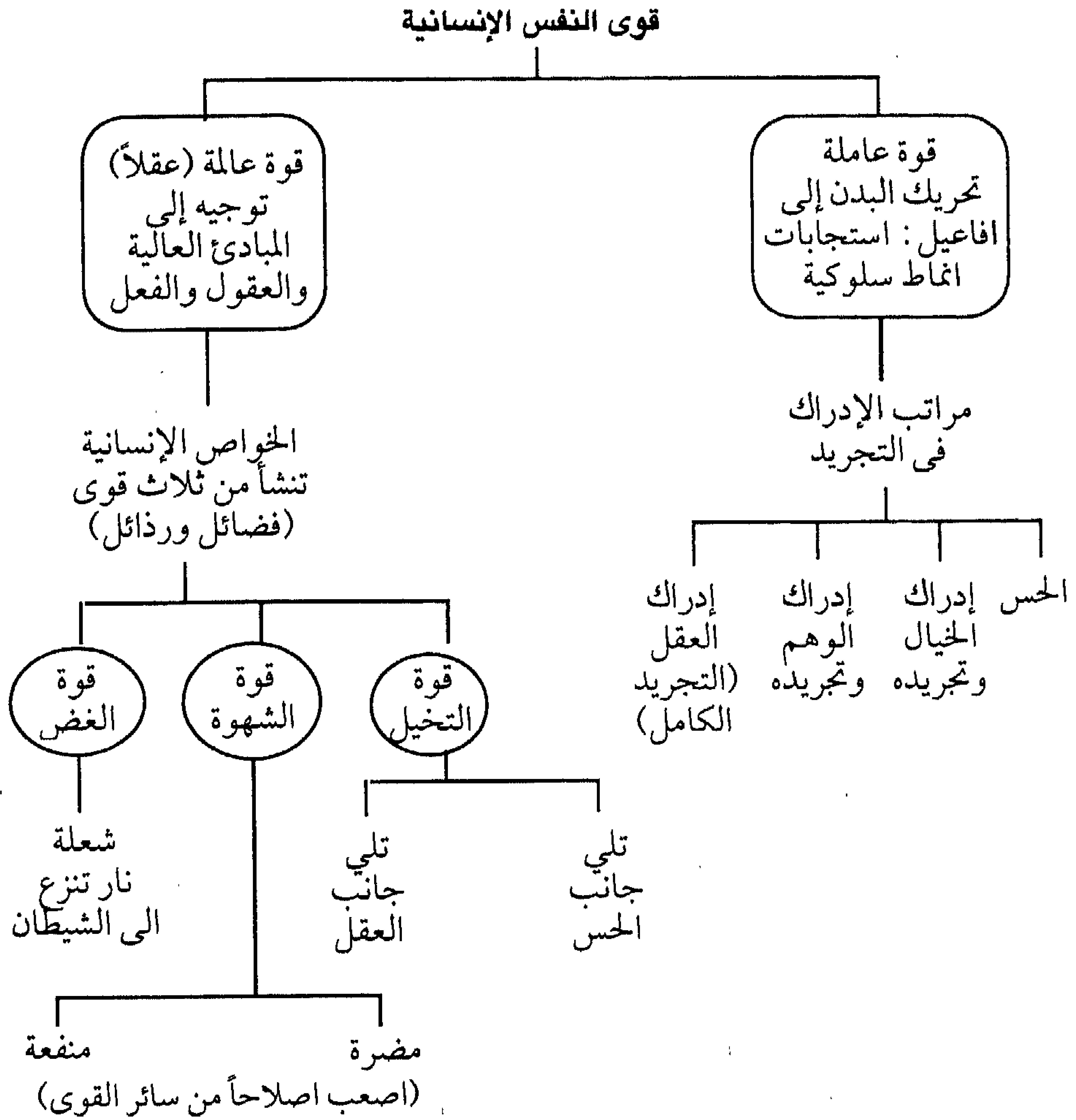
ويحاول المخطط أن يكون صورة طبق الأصل لما وصفه الغزالي لفظاً في كتابه (معارج القدس في مدارج معرفة النفس)، وهو يقع في شكلين : فالشكل رقم (١٣/ ١) يمثل تفرعات القوى الأولى وهي القوى الحيوانية. أما الشكل رقم (١٣/ ٢) فيمثل تفرعات القوى الثانية وهي القوى الإنسانية.




شكل رقم (١/١٣)

قوى النفس الحيوانية عند الغزالي

(معارج القدس)




## (الغزالي: معارج القدس)

النفس الإنسانية

متشابهة في النوع مختلفة في الشخص والعين بحسب اختلاف

العوارض المشخصة

شكل رقم (٢/١٣)

قوى النفس الإنسانية عند الغزالي

«معارج القدس»

## ثالثاً: خاتمة وتعليق.

**وخلاصة القول:**

لم يدع التراث الإسلامي مجالاً أو محدداً من مجالات أو محددات الشخصية الإنسانية، ضمن مفهوم النفس الإنسانية، إلا كان له فيها بعض الأثر. ولقد كانت له في كل ما ترك نظرة ثاقبة ذكية جداً، حيث توّصل عن غير طريق المختبرات وأجهزة ووسائل القياس والتشخيص إلى الكثير مما نعرفه أو نتكلم به اليوم سواء فيما يتعلق بتكوين النفس أو طبيعتها أو محددات شخصيتها أو بصحتها النفسية واستقامتها وتربيتها.

ومع اختلاف العصر وتقادم الزمن وتراكم الخبرات، وتطور البناء الحضاري الإنساني لأكثر من عشرة قرون، والانفجار الهائل في حجم المعرفة الإنسانية خلال القرن الأخير، نتيجة تفجر الكم الهائل من البيانات والمعلومات وطرق تحليلها وتخزينها واستدعائها، فإن المفاهيم الأساسية التي عرضها بعض العلماء المسلمين لم تكن على مستوى الشقة البعيدة جداً بين العصرين. بل تقدمت عن عصرها كثيراً، بل وكأنها قد تجاوزت هذه الشقة الزمنية لتصبح حاضرة اليوم أو ربما حاضرة المستقبل، ولو أردنا قياس مجالات علوم أخرى كالفيزياء والكيمياء والطب على مدى هذه الشقة الزمنية لوجدنا هوة واسعة، لا يمكن إجراء المقارنة بأي شكل من الأشكال بين طرفيها. إلا أن ما يصدق في مجال العلوم الصرفة والتطبيقية لا يصدق في مجال النفس أو الشخصية الإنسانية.

لذلك فقد تحققت قفزة علمية موضوعية تحليلية رائعة، في مجال علم النفس على يد العلماء المسلمين، وقدموا للحضارات اللاحقة لها معلومات وتصورات وتحليلات يعجب الإنسان المتخصص المعاصر كيف استطاعوا الوصول إليها أو مجرد التفكير بها في مثل ذلك العصر وتلك الظروف.

وأخيراً، فإن دراسات تفصيلية أكثر يمكن أن تتم في هذا المجال، أي مجال الشخصية الإنسانية، ولا شك أن دراسات شاملة ومتلاحقة لمخطوطات أخرى، لم تحقق لحد الآن، أو لم نستطع الوصول إليها، ستضيف في المستقبل، إن شاء الله، معلومات وبيانات أخرى إلى الإطار الذي رسمه التراث الإسلامي، من خلال علمائه ومفكريه وفلاسفته وأعلامه للنفس وللشخصية الإنسانية.

جزاهم الله عنا وعن الأمة الإسلامية كل خير، ونفعنا بعلمهم لكي لا ينقطع ثواب عملهم حتى يلاقوا ربهم آمنين مطمئنين.

أسأل الله التوفيق، ومنه السداد والعون، وأرجوا أن يلتمس لي العذر فيما أخطأت أو نسيت وقد رفع الله عني اثمهما.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

*****

# الكشافات والملاحق

١) كشاف المراجع والمصادر العربية والأجنبية.

٢) كشاف الأخلاق الحسنة (الفضائل) كما أشرها بعض العلماء المسلمين/ محلق رقم١ (١/١).

٣) كشاف الأخلاق السيئة (الرذائل) كما أشرها بعض العلماء المسلمين/ ملحق رقم١ (١/٢).

٤) كشاف الاسماء/ ملحق رقم ٢.

٥) كشاف المصادر/ ملحق رقم ٣.

٦) كشاف الرسوم والاشكال/ ملحق رقم ٤.

# أولاً :

# المراجع والمصادر العربية والأجنبية

## المراجع والمصادر العربية:


١. الأبشيهي، شهاب الدين/ المستطرف في كل فن مستظرف/ دار القلم/ بيروت ١٩٨١.
٢. إبن أبي أصيبعه/ عيون الأنباء في طبقات الأطباء/ مكتبة الحياة/ بيروت/ (د. ت).
٣. ابن أبي حجلة، شهاب الدين/ ديوان الصبابة/ القاهرة/ (د. ت).
٤. ابن أبي الدنيا، عبدالله بن محمد/ التواضع والخمول/ دار الاعتصام/ القاهرة/ ١٩٨٨.
٥. ابن أبي الربيع/ سلوك المالك في تدبير الممالك/ ط٣/ دار الشؤون الثقافية/ بغداد/ ١٩٨٧.
٦. ابن باجة، رسائل جديدة/ تحقيق عبدالرحمن بدوي ط٣/ دار الأندلس/ بيروت/ ١٩٨٣.
٧. ابن بطوطة/ تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار.
٨. ابن تيمية/ أمراض القلوب وشفاؤها/ دار القلم/ بيروت/ ١٩٨٦.
٩. ابن الجوزي، أبوالفرج/ أخبار الحمقى والمغفلين/ ط٢/ دار الآفاق الجديدة/ بيروت/ ١٩٨٣.
١٠. ابن الجوزي، الأذكياء/ مؤسسة مناهل الفرقان/ بيروت/ ١٩٨٥.
١١. ابن الجوزي، ذم الهوى/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ١٩٨٧.
١٢. ابن الجوزي، صيد الخاطر/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ (د. ت).
١٣. ابن الجوزي، الطب الروحاني/ مكتبة القدس/ دمشق/ ١٩٢٩.
١٤. ابن حزم الأندلسي/ الأخلاق والسير في مداواة النفوس/ ط٢/ دار الآفاق الجديدة/ بيروت/ ١٩٨٠.
١٥. ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والنحل/ ١٣١٧هـ/ (د. م، د. ن).
١٦. ابن حزم الأندلسي، طوق الحمامة، مؤسسة ناصر للثقافة/ بيروت/ (د. ت).
١٧. ابن سينا، رسائل متفرقة (ضمن مجموعة أخرى من رسائل لعلماء وفلاسفة آخرين/ احتلت الصفحات (١٨٩-٢٩٠)/ (د. ت).
١٨. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات/ ط٣/ دار المعارف/ القاهرة/ (د. ت).

١٩ . ابن سينا، القانون في الطب/ دار صادر/ بيروت/ (د. ت).
٢٠ . ابن سينا، النجاة/ دار الآفاق الجديدة/ بيروت/ ١٩٨٥ .
٢١ . ابن عدي، يحيى/ تهذيب الأخلاق/ تحقيق جاد حاتم/ دار المشرق/ بيروت/ ١٩٨٥ .
٢٢ . ابن عربي، تهذيب الأخلاق/ تحقيق عبدالرحمن حسن محمود/ دار الكتب/ القاهرة/ ١٩٨٦ .
٢٣ . ابن عربي، الزهد وصفة الزاهدين/ مكتبة الصحابة/ طنطا/ ١٩٨٨ .
٢٤ . ابن قرة، سنان بن ثابت/ سوء المزاج المختلف.
٢٥ . ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان/ دار المعرفة/ بيروت/ (د. ت).
٢٦ . ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد/ دار الفكر للطباعة والنشر/ القاهرة/ (د. ت).
٢٧ . ابن قيم الجوزية، تحفة الودود في أحكام المولود/ المكتب الثقافي للنشر/ القاهرة/ ١٩٨٦ .
٢٨ . ابن قيم الجوزية، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي/ دار الفكر للنشر والتوزيع/ عمان/ ١٩٨٦ .
٢٩ . ابن قيم الجوزية، رسالة في أمراض القلوب/ تحقيق محمد حامد الفقي/ (د. ت).
٣٠ . ابن قيم الجوزية، الروح/ دار القلم/ بيروت/ ١٩٨٣ .
٣١ . ابن قيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ١٩٨٣ .
٣٢ . ابن قيم الجوزية، طريق الهجرتين وباب السعادتين/ دار مكتبة الحياة/ بيروت/ ١٩٨٠ .
٣٣ . ابن قيم الجوزية، الفوائد/ دار الحديث/ القاهرة/ ١٩٨٨ .
٣٤ . ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل اياك نعبد وإياك نستعين/ دار الرشاد الحديثة/ الدار البيضاء/ (د. ت).
٣٥ . ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة/ مطبعة محمد علي صبيح/ القاهرة/ (د. ت).

٣٦. ابن المقفع، اثار ابن المقفع / دار مكتبة الحياة/ بيروت/ ١٩٧٨.
٣٧. ابن المقفع، كليلة ودمنة/ دار مكتبة الحياة/ بيروت/ ١٩٧٨.
٣٨. ابن المقفع، يتيمة السلطان/ لجنة التأليف والترجمة والنشر/ القاهرة/ ١٩٤٦.
٣٩. ابن مسكوية، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق/ مطبعة محمد علي صبيح/ القاهرة/ ١٩٥٩.
٤٠. ابن مسكوية، فلسفة الأخلاق/ القاهرة/ ١٩١٧.
٤١. ابن مسكويه، الفوز الأصغر/ عن الترجمة الإنجليزية/ سويتمان/ علم الكلام الإسلامي والمسيحي/ ج١/ فصل (النفس وأحوالها).
٤٢. ابن النفيس، الموجز في الطب/ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية/ القاهرة/ ١٩٨٦.
٤٣. إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء/ دار صادر/ بيروت/ (د. ت).
٤٤. أرسطو، النفس/ ترجمة د. أحمد فؤاد الاهواني (د. ت).
٤٥. أفلاطون/ جمهورية أفلاطون/ تغريب حنا خباز/ الطبعة الخامسة/ دار القلم/ بيروت/ ١٩٩٥.
٤٦. أفلاطون/ محاورات/ محاورة فيدون/ كتب العالم الغربي الكبرى (كتاب رقم٧).
٤٧. أفلاطون/ كتاب التاسوعات/ مقدمة كتب العالم الغربي الكبرى.
٤٨. البلخي، أبوزيد أحمد بن سهل/ مصالح الأبدان والأنفس/ معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية/ فرانكفورت/ ١٩٨٤.
٤٩. البستاني/ محمود/ دراسات في علم النفس الإسلامي/ دار البلاغة/ بيروت/ ١٩٩١.
٥٠. الترمذي، بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب/ مكتبة الكليات الأزهرية/ القاهرة/ (د. ت).
٥١. الترمذي، كتابي الرياضة وأدب النفس/ مكتبة البابي الحلبي/ القاهرة/ ١٩٤٧.
٥٢. التوحيدي، أبوحيان/ البصائر والذخائر/ لجنة التأليف والترجمة والنشر/ القاهرة/ ١٩٥٣.
٥٣. التوحيدي، الرسائل الثلاث/ المعهد الفرنسي للدراسات العربية/ دمشق/ ١٩٥١.

٥٤. التوحيدي، الإرشادات الآلهية/ جامعة فؤاد الأول/ القاهرة/ ١٩٥٠.
٥٥. التوحيدي، المقابسات/ المكتبة التجارية الكبرى/ القاهرة/ (د.ت).
٥٦. الجاحظ، البخلاء/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ١٩٨٣.
٥٧. الجاحظ، البيان والتبيين/ ط٥/ مكتبة الخانجي/ القاهرة/ ١٩٨٥.
٥٨. الجاحظ، التاج في أخلاق الملوك/ الشركة اللبنانية للكتاب/ بيروت/ ١٩٧٠.
٥٩. الجاحظ، الحيوان/ دار الفكر/ القاهرة/ ١٩٨٨.
٦٠. الجسر، نديم/ قصة الإيمان/ ط٣/ بيروت/ ١٩٦٩.
٦١. الجندي، عبدالحليم/ القرآن والمنهج العلمي المعاصر/ دار المعارف/ القاهرة/ ١٩٨٤.
٦٢. الجنيد البغدادي/ دواء الأرواح/ (د.ت).
٦٣. الجنيد البغدادي/ رسائل الجنيد/ برعي وجداي/ القاهرة/ ١٩٨٨.
٦٤. الحبابي، محمد عزيز/ الشخصانية الإسلامية/ ط٢/ دار المعارف/ القاهرة/ ١٩٨٣.
٦٥. الحضرمي، المرادي/ الإشارة في تدبير الإمارة/ دار الثقافة/ الدار البيضاء/ ١٩٨١
٦٦. الحموي، ياقوت/ معجم البلدان/ البغدادية/ دار صادر/ بيروت/ ١٩٨٤.
٦٧. الحميري، محمد بن عبدالمنعم/ روض المعطار في خبر الأقطار/ تحقيق إحسان عباس/ ط٢/ مكتبة لبنان/ بيروت/ ١٩٨٤.
٦٨. الخرائطي، المنتقى من كتاب مكارم الأخلاق ومعاليها/ دار الفكر/ دمشق/ ١٩٨٦.
٦٩. الدمياطي، ابن شطا/ كفاية الاتقياء ومنهاج الأصفياء/ المطبعة الخيرية/ القاهرة/ ١٣٠٣هـ.
٧٠. الذماري، بحيى بن حمزة اليماني/ تصفية القلوب من درن الأوزار والذنوب/ مكتبة اليمن الكبرى/ صنعاء/ ١٩٨٩.
٧١. الذهبي، شمس الدين/ الطب النبوي/ مكتبة البابي الحلبي/ القاهرة/ ١٩٦١.
٧٢. الرازي، أبوبكر/ الحاوي/ دائرة المعارف العثمانية/ حيدر أباد/ الهند/ ١٩٥٥.
٧٣. الرازي، أبوبكر/ طب النفوس.

٧٤. الرازي، أبوبكر/ النفس والروح وشرح قواهما/ ضبطه وقدم له سليمان البواب/ منشورات دار الحكمة/ دمشق - بيروت/ ١٩٨٦[1].
٧٥. الرازي، فخر الدين/ الطب الروحاني/ دار الحكمة/ دمشق/ بيروت/ ١٩٨٦.
٧٦. الرازي، فخر الدين/ عجائب القرآن/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ١٩٨٤.
٧٧. الرازي، فخر الدين/ الفراسة/ مكتبة القرآن/ القاهرة/ ١٩٨٧.
٧٨. الرازي، فخر الدين/ المطالب العالية من العلم الآلهي/ دار الكتاب العربي/ بيروت/ ١٩٨٧.
٧٩. الرازي، فخر الدين/ النفس والروح وشرح قواهما/ تحقيق محمد صغير حسن المعصومي/ القاهرة/ ١٩٤٨[2]
٨٠. زريق، معروف/ علم النفس الإسلامي/ دار المعرفة/ دمشق/ ١٩٨٩.
٨١. الزصامي، أبوبكر/ عليش/ نيجيريا/ ١٩٤٨.
٨٢. سابق، سيد/ فقه السنة/ دار الكتاب العربي/ (د. ت).
٨٣. السمالوطي، نبيل محمد توفيق/ الاسلام وقضايا علم النفس الحديث/ دار الشروق/ جدة/ ١٩٨٤.
٨٤. السمرقندي، أبوالليث/ قرة العيون ومفرح القلب المحزون/ المطبعة الأزهرية/ القاهرة/ ١٩٢٨.
٨٥. الشعراني، عبدالوهاب/ كشف الغمة عن جميع الأمة/ الجزء الثاني/ (د. م، د. ن، د. ت).
٨٦. الشيرازي، الطب الروحاني/ مطبعة المفيد/ ١٣٩٩هـ.
٨٧. الأصبهاني، الراغب/ تفسير النشأتين وتحصيل السعادتين/ دار الغرب الإسلامي/ بيروت ١٩٨٨.
٨٨. الأصبهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة/ الكليات الأزهرية/ القاهرة/ ١٩٧٣.
٨٩. الصقلي، ابن ظفر/ السلوانات في مساعدة الخلفاء والسادات/ الرياض/ ١٩٧٨.

(١) هناك من ينسب ذات الكتاب إلى فخر الدين الرازي/ مصدر رقم (٨٩)

(٢) يراجع المصدر رقم ٧٤.

٩٠ . عامر، أحمد محمد/ أصول علم النفس في ضوء الإسلام/ دار الشروق/ جدة ١٩٨٦ .
٩١ . العاني، نزار/ أضواء على الشخصية الإنسانية/ دار الشؤون الثقافية/ بغداد/ ١٩٨٩ .
٩٢ . عبدالباقي، محمد فؤاد/ المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم/ القاهرة/ ١٣٧٨هـ .
٩٣ . عبدالحميد، عرفان/ الفلسفة في الإسلام: دراسة ونقد/ دار التربية/ بيروت/ [الطبعة الثانية/ ١٩٨٤] .
٩٤ . عليان، مصطفى/ بناء الشخصية في القصة القرآنية/ دار البشير/ عمان ١٩٩٢ .
٩٥ . العيسوي، عبدالفتاح محمد/ تاريخ الطب النفسي عند العلماء المسلمين (الكتاب الأول: ابن سينا)/ دار النهضة العربية/ بيروت/ ١٩٩٣ .
٩٦ . الغزالي، أبوحامد/ احياء علوم الدين/ دار الشعب/ القاهرة/ ١٩٥٧ .
٩٧ . الغزالي، أيها الولد/ مجموعة رسائل الغزالي (٣)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ١٩٨٦ .
٩٨ . الغزالي، بداية الهداية/ دار التراث العربي/ القاهرة/ ١٩٨٦ .
٩٩ . الغزالي، القواعد العشرة (القاعدة الرابعة)/ رسائل الغزالي (٥)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ١٩٨٨ .
١٠٠ . الغزالي، كيمياء السعادة/ رسائل الغزالي(٥)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ١٩٨٨
١٠١ . الغزالي، المستصفى من علم الاصول/ المكتبة التجارية الكبرى/ القاهرة/ ١٩٣٨ .
١٠٢ . الغزالي، معارج القدس في معرفة النفس/ ط٥/ دار الافاق الجديدة/ بيروت/ ١٩٨١ .
١٠٣ . الغزالي، المقصود الاسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى/ الجفان والجاني/ قبرص/ ١٩٨٧ .
١٠٤ . الغزالي، المنقذ من الضلال/ مكتبة محمد علي صبيح/ القاهرة/ (د. ت) .
١٠٥ . الغزالي، منهاج العابدين/ دار احياء الكتب العربية/ القاهرة/ (د. ت) .

١٠٦ . الغزالي، ميزان العمل/ دار الحكمة/ بيروت - دمشق/ ١٩٨٦ .
١٠٧ . الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة/ دار المشرق/ بيروت/ ١٩٨٥ .
١٠٨ . الفارابي، تحصيل السعادة/ دار الأندلس/ بيروت/ ١٩٨٣ .
١٠٩ . الفارابي، التنبية على سبيل السعادة/ دار المناهل/ بيروت/ ١٩٨٧ .
١١٠ . الفارابي، كتاب التعليقات/ طبعة حيدر آباد/ (د . ت) .
١١١ . الفريابي، أبوبكر/ صفة النفاق وذم المنافقين/ ط٢/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ١٩٨٧ .
١١٢ . القرشي، عبدالله بن وهب/ ترتيب المدارك للقاضي عياض .
١١٣ . القرطبي، محمد بن يوسف/ الزهد/ مكتبة الصحابة/ طنطا/ ١٩٨٨ .
١١٤ . القشيري، عبدالكريم/ الرسالة القشيرية/ دار الخير/ دمشق - بيروت/ ١٩٨٨ .
١١٥ . القيرواني، ابن جزار/ سياسة الصبيان وتدبيرهم/ ط٢/ دار المغرب الإسلامي/ بيروت/ ١٩٨٤ .
١١٦ . الكالاباذي، أبوبكر محمد/ التعرف لمذهب أهل التصوف/ مكتبة الكليات الأزهرية/ القاهرة/ ١٩٨٠ .
١١٧ . الكرماني، أحمد حميد/ راحة العقل/ ط٢/ دار الأندلس/ بيروت/ ١٩٨٣ .
١١٨ . الكرماني، مجموعة رسائل الكرماني، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر/ بيروت/ ١٩٨٣ .
١١٩ . الكندي، رسائل الكندي الفلسفية/ ط٣/ دار الأندلس/ بيروت/ ١٩٨٣ .
١٢٠ . المالقي، أبوالقاسم/ الشهب اللامعة في السياسة النافعة/ دار الثقافة/ الدار البيضاء/ ١٩٨٤ .
١٢١ . الماوردي/ الأحكام السلطانية والولايات الدينية/ مكتبة مصطفى البابي الحلبي/ القاهرة/ ١٩٧٣ .
١٢٢ . الماوردي، أدب الدنيا والدين/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ١٩٨٧ .
١٢٣ . المحاسبي، الحارث/ التوبة/ دار الاعتصام/ القاهرة/ ١٩٧٧ .

١٢٤ . المحاسبي، رسالة المسترشدين/ ط٦/ مكتبة المطبوعات الإسلامية/ حلب/ ١٩٨٥ .
١٢٥ . المحاسبي/ آداب النفوس/ مؤسسة المكتبة الثقافية/ بيروت/ ١٩٨٥ .
١٢٦ . المحاسبي/ المسائل في اعمال القلوب والجوارح/ مكتبة التراث الإسلامي/ القاهرة/ ١٩٨٦ .
١٢٧ . مرسي، سيد عبدالحميد/ الشخصية المنتجة/ دار التوفيق النموذجية/ القاهرة/ ١٩٨٦ .
١٢٨ . المقدسي، شمس الدين/ أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم/ دار احياء التراث العربي/ بيروت/ ١٩٩٧ .
١٢٩ . النيسابوري، ابن حبيب/ عقلاء المجانين/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ (د. ت).
١٣٠ . النيسابوري، العامري/ الأمد على الأبد، دار الكندي/ بيروت/ ١٩٧٩ .
١٣١ . نجاتي، محمد عثمان/ القرآن وعلم النفس/ ط٥/ دار الشروق/ القاهرة/ ١٩٨٩ .
١٣٢ . النراقي، محمد مهدي/ جامع السعادات/ ط٤/ المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر/ القاهرة/ (د. ت).
١٣٣ . الهرثمي، مختصر سياسة الحروب/ المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر/ القاهرة/ (د. ت).
١٣٤ . الهوجويري/ كشف المحجوب/ الترجمة الانجليزية.
١٣٥ . يعقوب، سعيد/ علم النفس والطب النفسي عند العرب/ دار الجيل/ دمشق/ ١٩٩١ .

**المعاجم العربية:**

١٣٦ . لسان العرب .

١٣٧ . القاموس المحيط .

١٣٨ . القاموس المنجد .

١٣٩ . مختار الصحاح .

١٤٠ . معجم اللغة العربية .

**المصادر الأجنبية:**

141. Cattell, R.B. The 16 PF and Basic Personalíty Structure: a reply to Eysenck, Journal of Behavioral Sciences, 1972, 1, 169-187.
142. Eysenck, H.J., Fact and Fiction in Persovality, Penguin Books, 1965.
143. Maslow, A. Motivation and Personality, N.Y., Harper, 1951.
144. Rogers, C.R., Client - Centered Therapy: in Current, Practice, Implications and Theory, Boston: Houghton Miftlin, 1951.
145. Murray, H.A., Explorations in Personality, N.Y., Oxford, 1938.
146. Rathus, S-A., Psychology, Holt, Rinehart & Windson, N.y., 1981.

## ملحق رقم (١)

## (١/١) كشاف الاخلاق الحسنة (الفضائل)

## كما أشرها بعض العلماء السملمين.

| الرقم | الفضيلة | ابن أبي الربيع | النراقي | ابن عدي | ابن مسكويه | الغزالي | ابن عربى | الأبشيهي | المجموع |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ١ | الحكمة | * | | | * | | | | ٢ |
| ٢ | العفة | * | | * | * | * | * | | ٥ |
| ٣ | الشجاعة | * | | * | * | | * | | ٤ |
| ٤ | العدل | * | * | * | * | | * | | ٥ |
| ٥ | ستر العيب | | * | | | | | | ١ |
| ٦ | السعاية | | * | | | | | | ١ |
| ٧ | الإصلاح | | * | | | | | * | ٢ |
| ٨ | الصدق | | * | * | | * | | | ٣ |
| ٩ | الإخلاص | | * | | | | | | ١ |
| ١٠ | ضبط النفس | | * | * | | | | | ٢ |
| ١١ | القناعة | | | * | | | * | | ٢ |
| ١٢ | الرضا | | | * | | * | | | ٢ |
| ١٣ | التصون | | | * | | | * | | ٢ |
| ١٤ | الحلم | | | * | | * | * | * | ٤ |
| ١٥ | الوقار | | | * | | * | * | | ٣ |
| ١٦ | الود | | | * | | | * | * | ٣ |
| ١٧ | الرحمة | | | * | | | * | * | ٣ |
| ١٨ | الوفاء | | | * | | | | * | ٢ |

| الرقم | الفضيلة | ابن أبي الربيع | النراقي | ابن عدي | ابن مسكويه | الغزالي | ابن عربي | الأبشيهي | المجموع |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ١٩ | كظم الغيظ-الصبر | | | * | | * | * | * | ٤ |
| ٢٠ | أداء الأمانة | | | * | | | * | | ٢ |
| ٢١ | كتمان السر | | | * | | | * | * | ٣ |
| ٢٢ | التواضع | | | * | | | * | * | ٣ |
| ٢٣ | البشر | | | * | | | * | | ٢ |
| ٢٤ | التبسم | | | * | | | | | ١ |
| ٢٥ | سلامة النية | | | * | | | * | | ٢ |
| ٢٦ | كرم، جود، سخاء | | | * | * | | * | * | ٤ |
| ٢٧ | المنافسة | | | * | | | * | | ٢ |
| ٢٨ | صدق (عظمة) الهمة | | | * | | | * | | ٢ |
| ٢٩ | الحياء | | | | | * | | * | ٢ |
| ٣٠ | كثرة الصلاح | | | | | * | | | ١ |
| ٣١ | العمل | | | | | * | | | ١ |
| ٣٢ | قلة أذى الغير | | | | | * | | | ١ |
| ٣٣ | البر | | | | | * | | | ١ |
| ٣٤ | الثناء، الشكر | | | | | * | | * | ١ |
| ٣٥ | الرفق | | | | | * | | | ١ |
| ٣٦ | حسن الإنصات | | | | | * | | | ١ |
| ٣٧ | التماس المعذرة | | | | | * | | | ١ |
| ٣٨ | احتمال الأذى | | | | | * | | | ١ |
| ٣٩ | الحياد | | | | | | * | | ١ |

| الرقم | الفضيلة | ابن أبي الربيع | النراقي | ابن عدي | ابن مسكويه | الغزالي | ابن عربي | الأبشيهي | المجموع |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ٤٠ | الذكاء | | | | | | * | | ١ |
| ٤١ | الأخوة | | | | | | | * | ١ |
| ٤٢ | الزيارة | | | | | | | * | ١ |
| ٤٣ | الشفقة | | | | | | | * | ١ |
| ٤٤ | صدق الجنان | | | | | | | * | ١ |
| ٤٥ | لين الجنان | | | | | | | * | ١ |
| ٤٦ | صنع المعروف | | | | | | | * | ١ |
| ٤٧ | الصفح، العفو | | | | | | | * | ١ |
| ٤٨ | حفظ العهد | | | | | | | * | ١ |
| ٤٩ | الاعتذار | | | | | | | * | ١ |
| ٥٠ | رعاية الذمم | | | | | | | * | ١ |
| ٥١ | المدح | | | | | | | * | ١ |
| ٥٢ | حسن المعاشرة | | | | | | | * | ١ |

## ملحق رقم (٢)

## (٢/١) كشاف الاخلاق السيئة (الرذائل)

## كما أشرها بعض العلماء المسلمين

| الرقم | الرذيلة | ابن أبي الربيع | النراقي | ابن عدي | ابن مسكويه | الغزالي | ابن عربي | الأبشيهي | المجموع |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ١ | الجور | * | | | | | * | | ٢ |
| ٢ | الجهل | * | | | | | | | ١ |
| ٣ | الجبن | * | | * | * | | * | | ٤ |
| ٤ | الشح ، البخل | * | | * | * | * | * | * | ٦ |
| ٥ | الحسد | | * | * | | * | * | * | ٥ |
| ٦ | الظلم | | * | | * | | | | ٢ |
| ٧ | التهاون | | * | | | | | | ١ |
| ٨ | المداهنة | | * | | | | | | ١ |
| ٩ | إفشاء السر | | * | * | | | * | | ٣ |
| ١٠ | النميمة | | * | | | * | * | | ٣ |
| ١١ | الإفساد | | * | | | | | | ١ |
| ١٢ | الشماتة | | * | | | | | | ١ |
| ١٣ | المراء | | * | | | | | | ١ |
| ١٤ | السحر | | * | | | | | | ١ |
| ١٥ | المزاح | | * | | | | | | ١ |
| ١٦ | الغيبة | | * | | | * | | | ٢ |
| ١٧ | البهتان | | * | | | | | | ١ |
| ١٨ | المدح | | * | | | | | | ١ |

| الرقم | الرذيلة | ابن أبي الربيع | النراقي | ابن عدي | ابن مسكويه | الغزالي | ابن عربى | الأبشيهي | المجموع |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ١٩ | الكذب | | * | * | | | * | | ٣ |
| ٢٠ | حب الجاه | | * | | | * | | | ٢ |
| ٢١ | حب الخمول | | * | | | | | | ١ |
| ٢٢ | حب المدح | | * | | | | | | ١ |
| ٢٣ | الرياء | | * | | | | | | ١ |
| ٢٤ | النفاق | | * | | | | | | ١ |
| ٢٥ | الفجور | | | | | | * | | ١ |
| ٢٦ | إدمان الشهوات | | | * | | | | | ١ |
| ٢٧ | الشره | | | * | * | * | * | | ٤ |
| ٢٨ | التبذل | | | * | | | * | | ٢ |
| ٢٩ | السفه | | | * | * | | * | | ٣ |
| ٣٠ | الطيش | | | * | | | | | ١ |
| ٣١ | الخرق | | | * | | | * | | ٢ |
| ٣٢ | العشق | | | * | | | * | | ٢ |
| ٣٣ | القساوة | | | * | | | * | | ٢ |
| ٣٤ | الخيانة | | | * | | | * | * | ٣ |
| ٣٥ | العبوس | | | * | | | * | | ٢ |
| ٣٦ | الخبث | | | * | | | * | | ٢ |
| ٣٧ | الحقد | | | * | | * | * | | ٣ |
| ٣٨ | صغر الهمة | | | * | | | * | | ٢ |
| ٣٩ | البله | | | | * | | | | ١ |

| الرقم | الرذيلة | ابن أبي الربيع | النراقي | ابن عدي | ابن مسكويه | الغزالي | ابن عربي | الأبشيهي | المجموع |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ٤٠ | التهور | | | | * | | | | ١ |
| ٤١ | التبذير | | | | * | | | | ١ |
| ٤٢ | الكبر | | | | | * | * | * | ٣ |
| ٤٣ | العجب | | | | | * | | * | ٢ |
| ٤٤ | الرياء | | | | | * | | | ١ |
| ٤٥ | شدة الغضب | | | | | * | | | ١ |
| ٤٦ | حب المال | | | | | * | | | ١ |
| ٤٧ | الوقاحة | | | | | | * | | ١ |
| ٤٨ | الغدر | | | | | | * | * | ٢ |
| ٤٩ | الجزع | | | | | | * | * | ٢ |
| ٥٠ | الخيلاء | | | | | | * | * | ٢ |
| ٥١ | السرقة | | | | | | | * | ١ |
| ٥٢ | العداوة | | | | | | | * | ١ |
| ٥٣ | البغضاء | | | | | | | * | ١ |

# ملحق رقم (٢)
# كشاف الأسماء

## أ. كشاف الأسماء العربية :

| ت | الإسم | أرقام الصفحات |
| --- | --- | --- |
| ١ | الأبشيهي ، شهاب الدين | ٢٦،١٠١،١٠٢،١٠٣ |
| ٢ | ابن أبي أصيبعة | ١٦٩ |
| ٣ | ابن ابي حجلة | ١٧٢ |
| ٤ | ابن أبي الربيع | ٥٨،٥٩،٦٠،٨٨،١٠٣ |
| ٥ | ابن باجة الأندلسي | ١٢،١٩،٦٣ |
| ٦ | ابن بطوطة | ١١٢ |
| ٧ | ابن الجوزي البغدادي | ٣١،٦٧،١٤٤،١٦٨ |
| ٨ | ابن حزم الأندلسي | ١٩،٦٦،٨٩،٩٠،١٨٤،٢٠٣،٢٠٨ |
| ٩ | ابن حنين ، اسحق | ١٢ |
| ١٠ | ابن رشد | ١٢،٢١٠ |
| ١١ | ابن سليمان ، مقاتل | ١٨ |
| ١٢ | ابن سينا | ١٢،١٣،١٨،١٩،٢٥،٣٤،٣٥،٣٦،٣٨<br>٤١،٦٣،٧٩،٨٠،١١٥،١١٨،١١٩،<br>١٢٢،١٣٣،١٥٥،١٦٣،١٧٤،١٧٥،<br>١٧٦،٢٠٧،٢٠٨،٢١٧،٢١٨،٢١٩،<br>٢٢٠، ٢٢١،٢٢٢. |
| ١٣ | ابن الصمّة ، دريد | ٣٥ |
| ١٤ | ابن ظفر الصقلي | ٢٧ |
| ١٥ | ابن عدي ، يحى | ٧٠،٩١،٩٢،٩٤،١٠١،١٠٣،١١٤، ١٢٢ |
| ١٦ | ابن عربي محي الدين | ٣٠،٣١،٣٤،٦٨،٦٩،٩١،١٠٠،١٠٣،<br>١١٥،٢٠٢ |
| ١٧ | ابن كيسان، عبدالرحمن | ١٦،١٩١ |
| ١٨ | ابن قرة، ابوسعيد سنان بن ثابت | ١٦٩ |
| ١٩ | ابن قيم الجوزية | ١٤،١٥،١٦،١٧،٢٧،٦٣،٧١،٨٩،٩٠<br>،١٢١،١٣١،١٣٣،١٤٠،١٤٣،١٤٤،١٥٦،<br>١٥٧،١٥٨،١٧٠،١٨٦،٢٠٠، ٢٠١،٢١٧ |
| ٢٠ | ابن المقفع | ٨٧،٩٤،١٢٢ |
| ٢١ | ابن مسكويه | ١٢،١٧،٦٤،٦٥،٩٤،١٠٠،١٠١،١٠٣،<br>١٤٤، ١٥٥،١٥٦،١٥٨،١٧٠، ٢٠٧. |

| | | |
|---|---|---|
| ٢٢ | ابن النفيس | ٦٨ |
| ٢٣ | ابن الهيثم ، الحسن | ٦٥،٦٦ |
| ٢٤ | ابو قراط ( هيبوقراط) | ٥٤،٧٨،١٧٤ |
| ٢٥ | ابو هذيل العلاف | ١٦،١٩ |
| ٢٦ | اخوان الصفا | ١٢،٣٣،٣٤،٣٦،٣٨،٥٧،٦١،١٣٢، ١٤٢ |
| ٢٧ | ارسطو | ٩،١٠،١٢،١٤،٢٠،٣٥،٥٤ |
| ٢٨ | الأصامي ، ابو بكر | ٩١ |
| ٢٩ | الافروديسي ، الاسكندر | ١٢ |
| ٣٠ | افلاطون | ٩،١٠،١٢،١٣،٣٧،٦٧،٩٥، ١٠١ |
| ٣١ | أفلوطين | ٤٣ |
| ٣٢ | الباقلاني ،أبو بكر | ١٧ |
| ٣٣ | البصري ،حسن | ١٨٩ |
| ٣٤ | البلخي ، ابو زيد أحمد بن سهل | ١٢٠،١٦٠،١٦١،١٦٥،١٦٦،١٨٣،١٨٤ |
| ٣٥ | البوصيري | ٥٦ |
| ٣٦ | الترمذي | ٢٧،١٤٣ |
| ٣٧ | التوحيدي ، ابو حيان | ٦٤،٦٩،١٢٣،١٦١،٢٠٤ |
| ٣٨ | الثقفي ، الحجاج بن يوسف | ١١٢ |
| ٣٩ | الثوري ، سفيان | ١٩١ |
| ٤٠ | الخرائطي | ١٢٣ |
| ٤١ | الخطفي ، عمار بن عقيل | ١١١ |
| ٤٢ | الجاحظ | ٥٦،٦٠،٧٨،١١١،١١٢،١٢٠،١٢٧، ١٣٣،١٧٠ |
| ٤٣ | الجبائي | ١٧ |
| ٤٤ | جرير | ٥٥ |
| ٤٥ | الجريري ، جعفر بن بشر المعتزلي | ١٧ |
| ٤٦ | الجسر ، نديم | ١٥١ |
| ٤٧ | الجنيد البغدادي | ١٤٠،١٤١،٢٠٦،٢٠٩،٢١٠ |
| ٤٨ | الحبابي ، محمد عزيز | ٢١،٣٦،٣٩،٤٣ |
| ٤٩ | الحضرمي ، أبو بكر المرادي | ٢٠٨ |
| ٥٠ | الحلاج ، ابن منصور | ٢٠٦ |
| ٥١ | الحميري ، محمد بن عبد المنعم | ١١٢ |
| ٥٢ | الحموي ، ياقوت | ١١٢ |
| ٥٣ | الدمياطي ، ابن شطا | ٩٠ |
| ٥٤ | الذماري ، يحيى ابن حمزة اليماني | ١٧٩،١٨٩ |
| ٥٥ | الذهبي ، شمس الدين | ٧٨،١٦١،٢٠٨ |
| ٥٦ | رابعة العدوية | ٢١١ |
| ٥٧ | الرازي ، أبو بكر | ١٣،١٦٩ |
| ٥٨ | الرازي ، فخر الدين | ٣٢،٥٨،٨١،١١٥،١٣١،١٣٣،١٤١، ١٤٣،١٥٥، ١٧٢،١٨٦ |

| | | |
|---|---|---|
| ٥٩ | زرزور، عدنان | ١٥٠،١٥١ |
| ٦٠ | سقراط | ٩،١٠،١٣ |
| ٦١ | الشعراني ، عبد الوهاب | ١٨٧ |
| ٦٢ | الشيرازي | ٣٢،٣٥،٦٦،٦٧،٨٩،٢٠٣ |
| ٦٣ | الأصبهاني ، الراغب | ٥٧،١١٧،١١٨،١٣٠،١٣١،١٣٣،١٦٢،٢٠٣ |
| ٦٤ | العاني ، نزار | ٨٢،١٠٧،١٣٥ |
| ٦٥ | عبد الحميد ،عرفان | ٩،٢٢٠ |
| ٦٦ | الغزالي ، ابو حامد | ١٤،٢٢،٢٣،٢٩،٣٠،٣١،٣٥،٤١،٤٢،٤٥،<br>٥٨،٦٧،٧١،٩٤،٩٥،٩٦،٩٧،١٠٠،١٠١،<br>١٠٣،١٣١،١٣٨،١٣٩،١٤٠،١٤١،١٥٣،١<br>٥٤،١٥٦،١٥٨،١٥٩،١٨٤،١٨٥،١٨٦،٢٠<br>١،٢٠٢،٢٠٨،٢٠٧،٢٠٩،٢١٠،٢١٧،٢١٨<br>،٢٢٢،٢٢٣، ٢٢٤ |
| ٦٧ | الفارابي | ١٢،١٤،٢٦،٥٩،٦٠،٦٣،٦٩،٨٨،١١٩،<br>٢٠٩،٢١٠ |
| ٦٨ | فروخ ، عمر | ٢٠٦ |
| ٦٩ | الفريابي ، أبو بكر | ٧٤ |
| ٧٠ | القرشي ، عبد الله بن وهب | ٢٠١ |
| ٧١ | القشيري ، عبد الكريم بن هوازن | ٢١٠ |
| ٧٢ | القيرواني ، ابن جزار | ١٢٧،١٢٨،١٢٩،١٣٣،٢٠٤، ٢١٧ |
| ٧٣ | الكاتب ، بن عمار | ١٦٤ |
| ٧٤ | الكرماني ، أحمد حميد الدين | ٦١،٦٢،٦٣،١٢٩،١٣٠،١٣٣ |
| ٧٥ | الكلاباذي ، أبو بكر محمد | ١٥٩ |
| ٧٦ | الكندي ، أبو اسحق | ٢٦،١٨٣ |
| ٧٧ | الكندي ،حميد الهلالي | ١١٥ |
| ٧٨ | المالقي ، أبو القاسم | ١٠١، ١٢٤ |
| ٧٩ | الماوردي ، ابو الحسن | ٢٣،٢٤،٢٥،٢٦،٢٨،١٢٣،١٤٣،١٥٨،<br>١٥٩ |
| ٨٠ | المتنبي | ٥٥،١١١،١٦٤ |
| ٨١ | المحاسبي، الحارث | ٤٤،٧١،٨٨ |
| ٨٢ | المعري ، ابو العلاء | ١٦٤ |
| ٨٣ | المقدسي ، شمس الدين | ١١٢،١١٣ |
| ٨٤ | النابغة الذبياني | ١١١ |
| ٨٥ | النيسابوري ، ابن حبيب | ٢٥،٢٦،١٦٦،١٦٧ |
| ٨٦ | النراقي، محمد مهدي ابن أبي ذر | ٦٩،٩٠،١٠٣،١٧٣،١٧٤ |
| ٨٧ | النظام ، إبراهيم بن يسار | ١٧،٢٠،١١٢ |
| ٨٨ | الهذلي ، ابو ذؤيب | ٥٦ |
| ٨٩ | الهرثمي | ١٢٣ |
| ٩٠ | الهوجويري | ١٣ |

## ب. كشاف الأسماء الإنكليزية


| | | |
|---|---|---|
| ١ | ADPORT | ٨٣ |
| ٢ | ALPORT | ٨٣،٨٢ |
| ٣ | CATTELL | ٨٤،٨٣ |
| ٤ | ERICSSON | ١٣٣ |
| ٥ | EYSENCK | ١٦١،٨٩،٨٤،٨٣ |
| ٦ | FREUD | ١٤٢،١٣٣ |
| ٧ | MASLOW | ١٤٢،١٣٥،١٣٤ |
| ٨ | MORRAY | ١٠٦،١٠٥ |
| ٩ | PIAGET | ١٣٢ |
| ١٠ | ROGERS | ١٧٠ |

# ملحق رقم (٣)

# كشاف مصادر التراث

| ت | اسم الكتاب | المؤلف | الصفحات |
|---|---|---|---|
| ١ | آثار ابن المقفع | ابن المقفع | ٨٧ |
| ٢ | أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم | المقدسي | ١١٢،١١٣ |
| ٣ | الأحكام السلطانية والولايات الدينية | الماوردي | ١٢٣ |
| ٤ | إحياء علوم الدين | الغزالي | ٢٢،٧١،٩٤،١٣٨،١٣٩، ١٥٣،١٥٩،٢٠١،٢٠٧، ٢٠٩ |
| ٥ | أخبار الحمقى والمغفلين | ابن الجوزي | ١٦٨ |
| ٦ | الأخلاق والسير في مداواة النفوس | ابن حزم | ١٨٤ |
| ٧ | أدب الدنيا والدين | الماوردي | ٢٣،١٤٣،١٥٨ |
| ٨ | آراء أهل المدينة الفاضلة | الفارابي | ٦٣،٦٩،١١٩،٢٠٩ |
| ٩ | الإرشادات الإلهية | التوحيدي | ٦٤ |
| ١٠ | الإشارات والتنبيهات | ابن سينا | ٢٠٧ |
| ١١ | الإشارة في تدبير الامارة | الحضرمي | ٢٠٨ |
| ١٢ | إغاثة اللهفان | ابن القيم | ١٥٧،١٧٠ |
| ١٣ | الأمد على الأبد | النيسابوري | ٢٥ |
| ١٤ | البخلاء | الجاحظ | ١١٢ |
| ١٥ | بداية النهاية | الغزالي | ١٨٤ |
| ١٦ | البصائر والذخائر | التوحيدي | ١٢٣ |
| ١٧ | بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب | الترمذي | ٢٧ |
| ١٨ | البيان والتبيين | الجاحظ | ١٧٠ |
| ١٩ | التاج في أخلاق الملوك | الجاحظ | ٧٨ |
| ٢٠ | تحصيل السعادة | الفارابي | ٢٥،٨٨ |
| ٢١ | تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار | ابن بطوطة | ١١٢ |
| ٢٢ | تحفة الودود في أحكام المولود | ابن القيم | ١٣١،١٣٣،٢٠١، ٢١٧ |
| ٢٣ | ترتيب المدارك للقاضي عياض | ابن وهب | ٢٠١ |
| ٢٤ | تصفية القلوب من درن الأوزار والذنوب | الذماري | ١٧٩،١٨٩ |
| ٢٥ | التعرف لمذهب أهل التصوف | الكلاباذي | ١٥٩ |
| ٢٦ | تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين | الأصبهاني | ٥٧،١١٨،١٣١، ١٣٣،١٦٢ |
| ٢٧ | التنبيه على سبيل السعادة | الفارابي | ٥٩ |
| ٢٨ | تهافت التهافت | ابن رشد | ٢١٠ |
| ٢٩ | تهذيب الأخلاق | ابن عربي | ١٠٠،٢٠٢ |
| ٣٠ | تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ( مختصر : تهذيب الأخلاق) | ابن مسكويه | ٦٤،٩٤،١٠٠، ١٠١، ١٤٤، ١٥٥، ١٧٢،٢٠٧ |

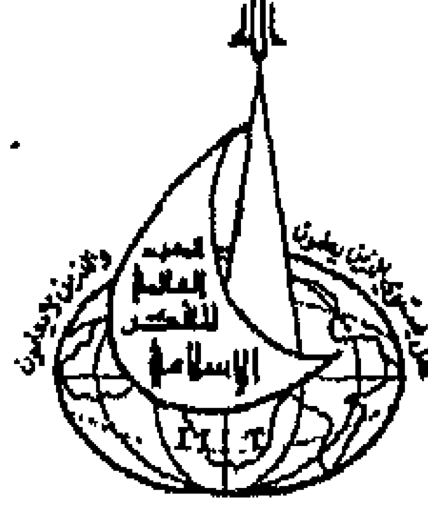
| | | | |
|---|---|---|---|
| ٣١ | تهذيب الأخلاق | ابن عدي | ٧٠،٩١،١٠١، ١١٤،١٢٢ |
| ٣٢ | التوبة | المحاسبي | ٧١،٨٨ |
| ٣٣ | ثمرة الحكم (مقالة) | ابن الهيثم | ٦٥ |
| ٣٤ | جامع السعادات | النراقي | ٦٩،٩٠،١٧٣ |
| ٣٥ | جمهورية أفلاطون | أفلاطون | ١٠،٩٥ |
| ٣٦ | الحيوان | الجاحظ | ٥٦،١١١،١٢٠،١٢٧،١٣٣ |
| ٣٧ | دواء الأرواح | الجنيد | ٢٠٩ |
| ٣٨ | ديوان الصبابة | ابن أبي حجلة | ١٧٢ |
| ٣٩ | الذريعة إلى أحكام الشريعة | الأصبهاني | ٢٠٣ |
| ٤٠ | راحة العقل | الكرماني | ٦٢،١٢٩،١٣٠ |
| ٤١ | الرسائل الثلاث | التوحيدي | ٢٠٤ |
| ٤٢ | رسائل جديدة | ابن باجة | ٦٣ |
| ٤٣ | رسائل الجنيد | الجنيد | ١٣٩ |
| ٤٤ | رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء | إخوان الصفا | ٥٧،٦١،١٣٢،١٤٢ |
| ٤٥ | رسائل الكرماني (مجموعة) | الكرماني | ٦١،١٣٣ |
| ٤٦ | رسائل الكندي | الكندي | ١٨٣ |
| ٤٧ | رسائل متفرقة | ابن سينا | ٨٠ |
| ٤٨ | رسالة العهد | ابن سينا | ٢٠٧ |
| ٤٩ | رسالة في أمراض القلوب وشفائها | ابن القيم | ٢٨،١٥٦،١٧٠ |
| ٥٠ | الرسالة القشيرية | القشيري | ٢١٠ |
| ٥١ | الروح | ابن القيم | ١٥،١٧،١٨، |
| ٥٢ | روض المعطار في خبر الأقطار | الحميري | ١١٢ |
| ٥٣ | روضة المحبين ونزهة المشتاقين | ابن القيم | ٦٣،١٤٤،١٧١، ٢٠٠ |
| ٥٤ | الرياضة وأدب النفس | الترمذي | ١٤٣ |
| ٥٥ | الزهد وصفة الزاهدين | ابن عربي | ٩١ |
| ٥٦ | السعادة | ابن مسكويه | ١٨ |
| ٥٧ | السلوانات في مسامرة الخلفاء والسادات | الصقلي | ٢٨ |
| ٥٨ | سلوك المالك في تدبير الممالك | ابن أبي ربيع | ٥٨،٨٨ |
| ٥٩ | سورة المزاج المختلف | ابن قرة | ١٦٩ |
| ٦٠ | سياسة الصبيان وتدبيرهم | القيرواني | ١٢٧،١٣٣،٢٠٤، ٢١٧ |
| ٦١ | الشهب اللامعة في السياسة النافعة | المالقي | ١٠١،١٢٤ |
| ٦٢ | صفة النفاق وذم المنافقين | الفريابي | ٧٤ |
| ٦٣ | صيد الخاطر | ابن الجوزي | ١٤٤ |
| ٦٤ | الطب الروحاني | ابن الجوزي | ٣٢،٦٧ |
| ٦٥ | الطب الروحاني | الشيرازي | ٣٢،٦٦،٨٩،٢٠٣ |
| ٦٦ | الطب الروحاني | فخرالدين الرازي | ٣٢ |
| ٦٧ | الطب النبوي | الذهبي | ٧٩،١٦١،٢٠٨ |
| ٦٨ | طب النفوس | أبو بكر الرازي | ١٦٩ |
| ٦٩ | طريق الهجرتين وباب السعادتين | ابن القيم | ٧١،١٢١،١٧٠، ١٨٦،٢٠٠ |
| ٧٠ | طوق الحمامة | ابن حزم | ٦٦،٨٩،٢٠٣ |
| ٧١ | عجائب القرآن | فخرالدين الرازي | ١٨٦ |
| ٧٢ | العقل وفهم القرآن | المحاسبي | ٨٨ |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٧٣ | عقلاء المجانين | النيسابوري | ١٦٦ |
| ٧٤ | عيون الأنباء في طبقات الأطباء | ابن ابي اصيبعة | ١٦٩ |
| ٧٥ | الفراسة | فخرالدين الرازي | ٨١،١١٥،١٣١، ١٣٣،١٥٥ |
| ٧٦ | الفصل في الملل والنحل | ابن حزم | ٢٠٨ |
| ٧٧ | فلسفة الأخلاق | ابن عربي | ٣١،٦٨،١١٥ |
| ٧٨ | فلسفة الأخلاق | ابن مسكويه | ١٨ |
| ٧٩ | الفوائد | ابن القيم | ٨٩،١٢١،١٤٠، ١٤٣،٢٠٠ |
| ٨٠ | الفوز الأصغر | ابن مسكويه | ١٢ |
| ٨١ | القانون في الطب | ابن سينا | ٧٩،١١٩،١٣٣، ١٧٤ |
| ٨٢ | القواعد العشرة | الغزالي | ٥٨ |
| ٨٣ | كشف الغمة عن جمع الأمة | الشعراني | ١٨٧ |
| ٨٤ | كشف المحجوب | الهجريري | ١٣ |
| ٨٥ | كفاية الأتقياء ومناهج الأصفياء | الدمياطي | ٩٠ |
| ٨٦ | كليلة ودمنة | ابن المقفع | ٨٧،١٢٣ |
| ٨٧ | كيمياء السعادة | الغزالي | ٢٣،٤٤ |
| ٨٨ | محاورة أفلاطون PHEADO | أفلاطون | ٩ |
| ٨٩ | مختصر سياسة الحروب | الهرثمي | ١٢٣ |
| ٩٠ | مدارج السالكين | ابن القيم | ١٨٦ |
| ٩١ | المسائل في أعمال القلوب والجوارح | المحاسبي | ٤٤ |
| ٩٢ | المستطرف في كل فن مستظرف | الأبشيهي | ٢٧،١٠١ |
| ٩٣ | المستصفى من علم الأصول | الغزالي | ٤٥ |
| ٩٤ | مصالح الأبدان والأنفس | البلخي | ١٢٠،١٦٠،١٦٥، ١٨٣ |
| ٩٥ | المطالب العالية | فخرالدين الرازي | ١٧٢ |
| ٩٦ | معارج القدس في معرفة النفس | الغزالي | ٢٢،٦٧،١٣١،١٣٨،١٣٩، ٢٢٢، ٢٢٣،٢٢٤ |
| ٩٧ | معجم البلدان | الحموي | ١١٢ |
| ٩٨ | مفتاح دار السعادة | ابن القيم | ٢٨ |
| ٩٩ | المقابسات | التوحيدي | ١٦١ |
| ١٠٠ | المقصد الأسنى | الغزالي | ٥٨،٢٠٢ |
| ١٠١ | المنتقى في مكارم الأخلاق ومعانيها | الخرائطي | ١٢٣ |
| ١٠٢ | المنقذ من الظلال | الغزالي | ١٤،١٥٤ |
| ١٠٣ | منهاج العابدين | الغزالي | ١٨٤ |
| ١٠٤ | الموجز في الطب | ابن النفيس | ٦٨ |
| ١٠٥ | ميزان العمل | الغزالي | ٢٩،٩٥،٩٧،٢٠٢ |
| ١٠٦ | النجاة | ابن سينا | ٣٣،٦٣،٧٩،١١٥، ١١٩،١٢٢، ١٥٥ |
| ١٠٧ | النفس | ابن باجة | ٢٠ |
| ١٠٨ | النفس | أرسطو | ٩،١٢ |
| ١٠٩ | النفس والروح وشرح قواعدهما | فخرالدين الرازي | ٥٨،١٤١ |
| ١١٠ | نمى الناهين | الأصامي | ٩٠ |
| ١١١ | يتمية السلطان | ابن المقفع | ٨٧،١٢٢ |

# ملحق رقم (٤)

# جدول الأشكال والرسوم


| رقم الشكل | عنوان الشكل | رقم الصفحة |
|---|---|---|
| ١ | مستويات الإحاطة عند النيسابوري | ٢٥ |
| ٢ | مخطط الدماغ عند الغزالي | ٣١ |
| ٣ | مخطط الدماغ عند ابن عربي | ٣٢ |
| ٤ | مخطط الدماغ عند ابن سينا | ٣٣ |
| ٥ | مخطط الدماغ عند اخوان الصفا | ٣٤ |
| ٦ | التقسيمات المتشعبة للسمات من فضيلة الحكمة (الغزالي) | ٩٧ |
| ٧ | التقسيمات المتشعبة للسمات من فضيلة الشجاعة ( الغزالي ) | ٩٨ |
| ٨ | التقسيمات المتشعبة للسمات من فضيلة العفة ( الغزالي ) | ٩٩ |
| ٩ | مخطط ( موري ) لمساحات الشبه في الشخصية الإنسانية | ١٠٦ |
| ١٠ | مخطط ( العاني ) للسمات والوضائف الإنسانية وعلاقتها بالفطري والمكتسب من السلوك. | ١٠٧ |
| ١١ | مراحل النمو عند الكرماني وعلاقتها بانواع قوى النفس الإنسانية | ١٣٠ |
| ١٢ | نموذج وظائف النفس عند ابن سينا | ٢٢١ |
| ١/١٣ | قوى النفس الحيوانية عند الغزالي | ٢٢٣ |
| ٢/١٣ | قوى النفس الإنسانية عند الغزالي | ٢٢٤ |




**المعهد العالمي للفكر الإسلامي**

**ص.ب ٩٤٨٩ عمان ١١١٩١ الأردن**

**هاتف ٦٣٩٩٩٢ فاكس ٦١١٤٢٠**


مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م) لتعمل على:

* توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
* استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية.
* إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل منها:

* عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
* دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي، ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
* توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد عدد من المكاتب في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي مع عدد من الجامعات العربية

# هذا الكتاب

كثيرة هي الكتب التي صدرت في الآونة الأخيرة التي تتعلق بعلم النفس من منظور إسلامي، وقد تفاوتت في قيمتها وفي جوانب اهتمامها، ولكن الحاجة ما تزال قائمة إلى المزيد من هذه الجهود الرائدة في إسلامية هذا الميدان البالغ الأهمية، وأشد ما تكون الحاجة إليه هي تلك البحوث التي تأخذ المفاهيم الجزئية والتفصيلية وتعالجها بعمق وسعة وشمول، حتى تُقدم للأمة عطاءً متميزاً قادراً على إحداث نقلة نوعية حقيقية في واقع الأفراد والمجتمعات الإسلامية.

وهذا الكتاب يأتي ليتناول مفهوماً واحداً من مفاهيم علم النفس وهو مفهوم «الشخصية»؛ حيث يتخصص المؤلف في مراجعة التراث الإسلامي ليبيّن كيف ورد هذا المفهوم في التراث، وكيف تعامل علماء المسلمين معه.

والكتاب محاولة جادة لسد حاجة طلبة الدرجة الجامعية الأولى؛ حيث ييسر لهم خلاصة مركزة لكتب التراث الإسلامي حول موضوع الشخصية مع تعليقات نقدية أساسية، فضلاً عن أنه يعطي نموذجاً مفيداً لطلبة الدراسات العليا، ويؤشر لهم على أسلوب مناسب في قراءة مصادر التراث الإسلامي ومتابعة القضايا البحثية. ولعل هذا الكتاب يسهم في إنهاض همم الباحثين والعلماء المتخصصين لتغطية جوانب أخرى في دراسة الشخصية الإنسانية من منظور إسلامي ومفاهيم أخرى في العلوم النفسية